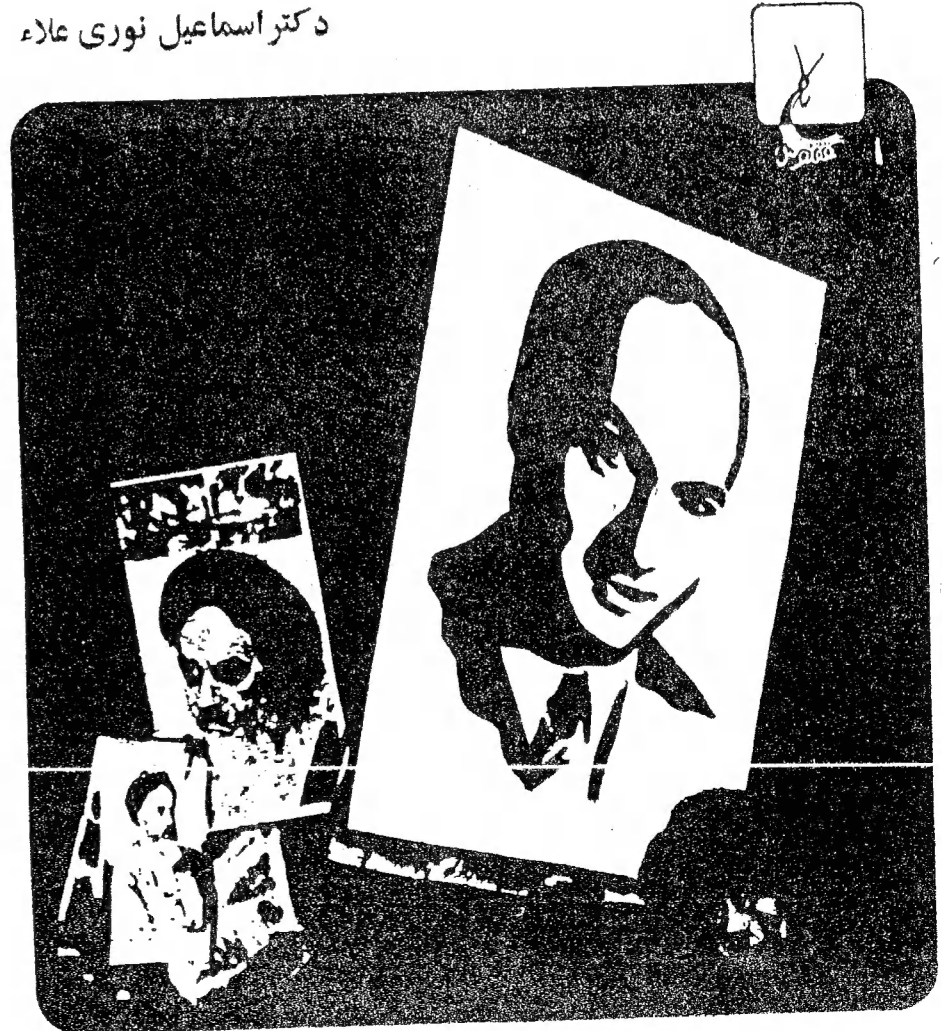


جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری

دکتر اسماعیل نوری علاء



دکتر اسماعیل نوری علاء
جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری
چاپ اول: ۱۳۵۷
چاپخانه کاویان
حق چاپ محفوظ
انتشارات ققنوس
شاهرضا، مقابل دانشگاه، بازار کتاب، تلفن ۶۶۰۰۹۹



منابع مراجعه از میان کتب ماکس وبر و شارحین او:

- BRM Bendix, Reinhard. Max weber, An Intellectual Portrait.
London. 1963
- BRR - - - -, «Reflections on Charismatic Leadership»
in Wrong, Denis. - Max weber - New york - 1970
- GMP Gerth, H.H. & Mills, Wright (eds.). From Max weber.
London - 1974
- HMS Hill, Michael. A Sociology of Religion - London - 1973
- WJS Wach, Joachim. Sociology of Religion - Chicago - 1971
- WME Weber, Max. Economy and Society - Vol. III
- WML - - - , On law, in Economy and Society - New
york - 1967
- WMS - - - , The Sociology of Religion - Boston. 1967
- WMT - - - , The Theory of Social and Economic
Organisation - New York - 1947

فهرست:

۵	مقدمه
۱۱	فصل اول - بررسی کیفیت رهبری پیامبر اسلام
۲۲	فصل دوم - بحران جانشینی
۴۱	فصل سوم - غیبت و مفهوم سیاسی آن
۵۶	فصل چهارم - رسمی شدن مذهب
۶۵	فصل پنجم - ایدئولوژی و حکومت اسلامی
۷۵	تکمله ای درباره تشیع صفوی
۸۱	یک توضیح
۸۳	منابع

مقدمه

پرداختن به جامعه‌شناسی سیاسی و بازدید تاریخ تحول نظریه‌های سیاسی دین لزوماً ملازم با نفی ریشه‌های آسمانی ادیان نیست، چرا که جامعه‌شناسی سیاسی، برخلاف جامعه‌شناسی عمومی و یا جامعه‌شناسی دین، با این فرض آغاز نمی‌کند که خدا، پیامبری، و دین همگی پدیده‌های اجتماعی‌اند. جامعه‌شناسی سیاسی اساساً با اینگونه مسائل بنیادی کاری ندارد، بلکه بدان قایل است که چون پیامبری ظاهر شد، بعثت خود را به اطلاع همگان رساند، دعوتش پذیرفته شد، و بدین‌سان سازمان یا نهاد تازه‌ای در جامعه پیدا شد، سازمان یا نهاد مزبور خود بخود پدیده‌ای اجتماعی‌ست، دارای حرکت و اثر اجتماعی‌ست، و در نتیجه می‌توان آنرا مورد مطالعه اجتماعی قرار داد. با این دید، پیامبری از آنجا که یکی از انواع رهبری جوامع است بعنوان يك موضوع مطالعه از مهمترین نکات جالب برای دانشجوی جامعه‌شناسی سیاسی می‌باشد.

شیعه بطور عام و شیعه اثنی عشری بطور خاص از آن رو برای مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی جذابند که بر دو محور «رهبری و جانشینی» دور می‌زنند و این درست دو موضوعی است که مورد مطالعه جامعه‌شناسی سیاسی، یا لاقلاً بخش مهمی از آن قرار می‌گیرد.

به نظر ما انجام مطالعه‌ای درباره شیعه اثنی عشری در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی می‌تواند بحال هر دو قطب این مطالعه مفید باشد، چرا که احتمال می‌رود با بکاربردن اصطلاحات، طرح‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی بتوان تصویر دقیق‌تر و مفهوم‌تری از مسئله «رهبری و جانشینی» در شیعه بدست داد، و از سوی دیگر، در جریان فراهم آوردن این تصویر، همه طرح‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی در حوزه «رهبری و جانشینی» را آزمود و وسعت، شمول و عام بودنشان را امتحان کرد.

اما دیداری از شیعه اثنی عشری از لحاظ جامعه‌شناسی سیاسی دارای فایده‌های دیگری هم هست. یکی از مهمترین مشخصات دین اسلام بطور اعم، و مذهب تشیع بطور اخص، در آمیختگی تاریخ آنها با سیاست است. اسلام در حیات بنیان‌گذار خویش فرصت آن را یافت که از صورت نهضت مقاومت و مبارزه بر علیه جامعه در حال تفسد و طبقاتی شدن شبه جزیره عربستان بیرون آمده و خود دست به تأسیس حکومت و دولت زند. باین ترتیب نه تنها اسلام، از آغاز کار، بصورت ایدئولوژی گروه‌های ستم‌دیده، رنگی سیاسی داشت، بلکه در طی نیمی از عمر رسالت بنیان‌گذار خود نیز مستقیماً درگیر تأسیس نهادهای سیاسی بود. همین در آمیختگی ذاتی با مسایل سیاسی موجب شده

است که، در طی چهارده قرن اخیر، اسلام، برخلاف اکثریت قریب به اتفاق مذاهب بزرگ جهان، هرگز بصورت امری غیرسیاسی در نیاید و صرفاً در محدوده عبادت خداوند و بریدن از جامعه و عدم دخالت در امور سیاسی زندانی نشود. براین اساس رسیدن به این نتیجه امری آسان و حتی بدیهی ست که اگر اسلام خود اینگونه درگیر مسایل سیاسی است، خود بخود حرکات و گروه‌بندی‌های داخل آن نیز نمی‌تواند امری صرفاً غیرسیاسی باشد، و برای فهم این حرکات و گروه‌بندی‌ها لازم است علاوه بر جنبه‌های دیگر کار، به ماهیت و ذات سیاسی آنان نیز توجه کافی بشود.

خوشبختانه به نظر می‌رسد که در این راه قدم‌های بسیار مؤثری برداشته شده است و این هوشیاری تاریخی رفته رفته در درون امت‌های اسلامی شکل می‌گیرد که بجای دعوا و نزاع بر سر حوادث تاریخی، و یا جاودانی کردن يك تاریخ، بکوشند اسلام را در راه و رسمی که تعبیه و توصیه می‌کند دریابند. بخصوص که بهر حال اینگونه اختلافات پس از وفات پیامبر اسلام و بعد از «اکمال دین» پیش آمده است، و در نتیجه لازم است آنها را در بعد تاریخی خود هم مورد بررسی قرارداد و به جنبه‌های سیاسی آنها هم رسیدگی کرد.

نتیجه البته احتمالاً پیدا کردن راه حل اختلاف نیست؛ مهم این است که از پس چنین نگرشی به تاریخ و ماهیت عقاید مذهبی خود، در واقع به نوعی خود شناسی تاریخی رسیده‌ایم که موجب میشود تا در هر دو اردو گاه مذهبی بسیاری از «بت‌های ذهنی» خویش را بشکنیم و دریابیم که هر تغییر و تحولی در نهادهای دینی بهر

حالت‌دارای علت و زیربنائی اجتماعی ست و بدین لحاظ حاوی معنایی سیاسی می‌باشد. و به عبارت دیگر، جبهه‌گیری در دین - چه آگاهانه و چه ناخودآگاهانه - نوعی جبهه‌گیری سیاسی هم هست، و کارما از این لحاظ چون اثر اجتماعی دارد، مسؤولیت اجتماعی را هم، که در اسلام بالاترین مسؤولیت‌هاست، باخود به‌مراه می‌آورد.

اما توجه داشته باشیم که قدرتمندان تاریخ اسلام نه تنها در این توفیق داشته‌اند که به اختلاف سیاسی رنگت مذهبی بدهند و در نتیجه امور موقت را تبدیل به پدیده‌های ازلی کنند، بلکه آنها ابزار بررسی واقعیت این پدیده‌ها را نیز از ما گرفته‌اند. بعبارت دیگر ما، با فراموش کردن ماهیت سیاسی اختلاف، و ژرف‌پیمائی در جنبه‌های «دینی»، و انتقال اختلاف سیاسی به حوزه اختلاف دینی، فی‌الواقع خود را از لحاظ سیاسی عقیم کرده‌ایم، و با ازدست دادن اندیشه سیاسی در واقع ابزار-های تحلیل واقعیت پدیده‌های تاریخی دینی را فروهشته‌ایم. حال اگر آن هوشیاری امیدوارکننده‌ای که از آن سخن گفتیم بخواهد عملاً وارد صحنه کارزار تحلیل و تعلیل سیاسی شود چاره‌ای نخواهد داشت جز اینکه ابزار کارش را جدا از آن تاریخ بیافریند، و در این آفرینش البته شرط عقل آن است که راه‌های رفته دیگران را دوباره نرود، و از یافته‌های دیگران سود بجوید.

نکته مهم و اساسی این که در این استفاده باید که ابزار را برای کار مخصوص خویش قالب‌ریزی کنیم. بهر حال مسئله این است که می‌بینیم متفکران بزرگ اسلام در طی يك قرن اخیر نه تنها به امکان شناخت درست اختلاف‌ها و قوف یافته و آن را يك ضرورت تاریخی

- لااقل این بار بر علیه تسلط جهان‌خوارانۀ غرب سرمایه‌دار - دانسته‌اند، بلکه در جستجوی یافتن ابزارهائی برای بررسی این اختلاف‌ها به بسیاری از پدیده‌های علمی، و از جمله جامعه‌شناسی سیاسی و مفاهیم آن، روی آورده‌اند. و این شیوه‌ای ست که ما نیز چاره را در پذیرش آن دیده‌ایم.

اما در این بررسی نظر ما به همه نحله‌های جامعه‌شناسی سیاسی نیست، بلکه بیشتر منظومه نظری جامعه‌شناس بزرگ آلمانی ماکس وبر را در نظر داریم که قسمت اعظم آن به بررسی مسئله رهبری و جانشینی اختصاص دارد و از نقطه نظر مطالعه مذهب تشیع اثنی‌عشری جامع‌ترین کامل‌ترین منظومه نظری بشمار میرود. در این مقاله کوشیده‌ایم این منظومه را تا آنجا که به بررسی ما درباره تشیع اثنی‌عشری مربوط میشود به تفصیل توضیح داده و نقاط ضعف و قدرت آن را به مدد تجربه ینی و غنی تاریخ تشیع اثنی‌عشری شرح نماییم.

در عین حال ذکر این نکته نیز لازم است که بهنگام نوشتن الحاضر چنین فرض کرده‌ایم که خواننده ما با تاریخ شیعه آشناست و ازهای مختلف این تاریخ را می‌داند. بعبارت دیگر کوشیده‌ایم که این مقاله از حداقل شرح و تفصیلات تاریخی استفاده کنیم و هر کجا لازم شده مطلب را صرفاً به اشاره‌ای برگذار کرده‌ایم.

خواننده‌ای که با این تاریخ آشنا نیست البته مشکل خواهد داشت مطالب مطروح در این مقاله را تعقیب کند، بخصوص که هنوز یسخ مشروح و مدونی از سیر تحولات تشیع بطور اعم و تشیع اثنی‌عشری بطور اخص در دست نیست و اگر عمری باشد نویسنده این

تعهد را بر عهده گرفته است که نتیجه تحقیقات هشت ساله خود را در این باره بزودی بدست چاپ بسپارد؛ لکن شاید بهترین مجموعه مدون و خلاصه از چنین تاریخی را بتوان در کتاب «شیعه در اسلام» اثر استاد علامه سید حسین طباطبائی یافت. کسیکه با مطالب آن کتاب آشنا شود به سہولت و عمق بیشتری بحث مقاله حاضر را تعقیب خواهد کرد.

نویسنده آرزو دارد کہ مقاله حاضر بجای برانگیختن هر گونه پیشداوری و تعصبی موجب پیدایش یک بحث اساسی در زمینه نقش فعال تشیع اثنی عشری در صحنه سیاست جهان اسلام و کشور ایران باشد.

اسماعیل نوری علاء

بررسی کیفیت رهبری پیامبر اسلام

از نظر جامعه‌شناسی سیاسی نخستین سؤالی که پیرامون مسئله رهبری در اسلام و تشیع پیش می‌آید آن است که «حضرت محمد بن عبدالله (ص) چگونه رهبری است؟» چرا که -لا اقل در سطح نظری- کار مسلمانان نسخه‌برداری از تعالیم آن حضرت و «تقلید»، دوره‌ای از اسلام است که در سایه فعالیت‌های او بخود شکل گرفته. اما این سؤال در واقع خود مبتنی بر چند پیش فرض تلویحی است. عبارت دیگر این سؤال آنجا مطرح می‌شود که نخست بطور کلی انواع رهبری و رهبران را مطالعه کرده باشیم و سپس سعی کنیم که در قالب الگوی خود به فهم يك مورد مشخص، که در اینجا رهبری پیامبر اسلام است، پردازیم. پس برای ورود به مطلب از طرح طبقه‌بندی‌های موجود در جامعه‌شناسی

سیاسی گریزی نیست. مهم ترین کسی که در این نوع جامعه شناسی به مسئله رهبری پرداخته است ماکس وبر آلمانی ست، اما در جامعه شناسی سیاسی و بخصوص در آثار ماکس وبر محور تفکر در مورد رهبری فی الواقع مسئله «تسلط» افراد است بر جامعه، و ماکس وبر این تسلط را چنین تعریف می کند:

«امکان قبول اندن اراده فردی بر رفتار سایرین.»^۱

نکته قابل توجه در این تعریف آن است که از یکسو به تسلط «فرد» بر جامعه نظر دارد - یعنی همانی که در اسلام و بخصوص در تشیع مطرح است - و از سوی دیگر این تسلط را در شکلی بسیار محدود مطالعه می کند. ماکس وبر می نویسد:

«ما اصطلاح تسلط را صرفاً بشکلی بسیار محدود بکار می بریم، در این شکل انواع موقعیت هایی که در آن منشاء قدرت رابطه آزادانه طرف های درگیر در مسئله است - مثلاً نظیر روابط موجود در بازار و اقتصاد آزاد - مورد نظر نیست. در کار ما تسلط بمعنی قدرت رهبری آمرانه گرفته شده است.»^۲ این تعریف نیز نه تنها اندیشه وبر را به حکومت در اسلام و تشیع نزدیک می کند، بلکه اساساً بین آن و طرز حکومت در مشرق زمین و بخصوص آسیا اشتراکات متعدد فراهم می آورد.

شاید ارتباط دادن «قدرت رهبری آمرانه» با اسلام و تشیع در زمانه ما، که زمانه گرایش به حکومت دموکراسی ست، تا حدی زننده به نظر رسد. اما این ارتباط وجود دارد. در اسلام پیامبر را کسی

«انتخاب» نمی کند و او بر اساس قانون اساسی مصوب مردم حکم نمی راند. و در تشیع «امام» نیز چنین است.

اما این طرز تلقی از آمرانه بودن حکومت پیامبر یا امام با طرز تلقی نسبت به حکومت آمرانه دیگر رهبران جوامع اسلامی، مثلاً سلاطین غزنوی یا آل بویه، فرق دارد. تفاوت اساسی موجود بین این دو نوع حکومت آمرانه را مفهوم دیگری مشخص می کند که در اصطلاح جامعه شناسی سیاسی ماکس وبر «مشروعیت تسلط و حکومت» خوانده می شود. از نظر وبر هر حکومت و تسلطی، اگر بخواهد مورد پذیرش جامعه باشد، باید از «مشروعیت و حقانیتی» برخوردار باشد. و بخش عمده ای از جامعه شناسی سیاسی او متوجه یافتن منابع این مشروعیت است و او انواع تسلط و حکومت را بر اساس انواع منابع مشروعیت آنان دسته بندی می کند. بقول یکی از شارحین آثار وبر «مشروعیت يك نظم مسلط صرفاً امری فلسفی نیست. اعتقاد به آن می تواند موجب ثبات رابطه حکومت آمرانه با مردم باشد... همچون همه کسانی که بر دیگران نفوذ دارند، مردان قدرت نیز می خواهند تا قدرشان مشروع و تسلطشان بر حق شناخته شود و تبعیت دیگران از آنان امری طبیعی به حساب آید.»^۱

جوامعی که در جهان نو با مفهوم قوانین اساسی آشنا نیستند میدانند که اکنون مشروعیت حکومت عبارت است از «قانونیت حکومت». به عبارت دیگر امروزه منشاء مشروعیت قدرت تسلط و حکومت «قانون» است و قانون خود نشانه اراده مردم محسوب می شود. این آشکارا

1- WME-942/WML-328

2- WME-946

تصورى جديد از منشاء مشروعيت است وجوامع تا بدین جا راه درازى را طی کرده اند. در این موارد کثراً حتى نمى توان از تسلط فرد سخن گفت، چرا که قانون و مسئله انتخابات قدرت را نه به يك فرد که به گروهى از افراد منتخب مى سپارد و به حکومت آنان مشروعيت مى بخشد. پس به هر دو لحاظ ما در این مقال به این نوع مشروعيت نظر نداریم، بلکه متوجه آن نوع مشروعيتى هستيم که منشاء آن قانون مصوب مردم معين نباشد و در عين حال به حکومت آمرانه يك فرد معين مربوط گردد.

برای این نوع حکومت و قدرت ما کس و بر دو نوع منشاء مشروعيت مى جوید. او نخست در این بحث مى کند که در اکثر موارد مشروعيت قدرت های فردى ناشى از تقدس «سنت» است. مراد او از سنت بسادگى همه آن چیزهائى است که بشکل عادتى و هميشگى اطاعت از افراد معينى را به اعضا جامعه توصیه مى کنند.^۱ او دومين منشاء مشروعيت قدرت فردى در دوران پيش از پیدایش مفهوم قوانین اساسى را «کاريزما»^۲ مى خواند.

در اصطلاح کلیسای مسیحى «کاريزما» عبارتست از لطفى که از جانب خداوند به قديسان میشود و در نتیجه اش آنان در مرتبه اى بالاتر از آدميان عادى قرار مى گیرند.^۳ ماکس وبر این اصطلاح را در جامعه شناسى سياسى و دینى خود توسعه بخشیده و از آن بعنوان خاصيتى یاد مى کند که موجب میشود يکى از افراد جامعه در باور خود و نیز در باور

1- WME-954

2- charisma

3- WJS-329

سایرین صاحب قدرت های خارق العاده باشد. از نظر او «کاريزما» از نخستين پديده هاىى است که در ذهن انسان ظهور مى کند و جهان بينى امروzin بشر تنها در مقايسه با جهان بينى معتقد بوجود «کاريزما» است که مى تواند به معنى حقيقى خود وقوف يابد.

وبر در این مورد مى نويسد: «تنها ما که بر اساس طرز تلقى های جديد از طبيعت به قضاوت مى پردازيم مى توانيم بطور عينى آنچه را در فراگرد علت صحيح است از آنچه نادرست بحساب مى آيد تفکيک کرده و آنچه را از نظر قانون علت نادرست است غير منطقی بناميم. حال آنکه از نقطه نظر کسیکه به نیروهای ماوراء الطبیعی اعتقاد دارد این تفکيک کلاً بصورت ديگرى انجام میشود. او در واقع به کمتر یا بیشتر «عادى بودن» پديده ها کار دارد. مثلاً البته برای او هر تکه سنگى نمى تواند واجد قدرت های غير عادى باشد. بهمين ترتيب هر کس نیز قابليت آن را ندارد که در «حال» فرو رود. داشتن این حال فى الواقع شرط اوليه بدست آوردن نیروهائى خاص نظير هواشناسى، پيشگوئى، معالجه مرضاء، و ارتباط گرفتن با ساير افراد از راه دور است. ما این قدرت را که در فرهنگ ها و تمدن های مختلف نام های گوناگونى دارد کاريزما مى خوانيم»^۱

بهر حال و در همه زمان ها مهمترين خاصيت کاريزما آن بوده است که شخص و اجداد آن ميتواند بين جهان ناديدنى و جهان انسانى، مابين انسان و خدا، يا خدايان، بصورت واسطه اى عمل کند. چنين شخصى خود بخود و بنا به تعريف در جامعه بعنوان آدمى واجد صفات و قدرت

تصورى جديد از منشاء مشروعيت است وجوامع تا بدین جا راه درازى را طی کرده‌اند. در این موارد کثراً حتى نمی‌توان از تسلط فرد سخن گفت، چرا که قانون و مسئله انتخابات قدرت را نه به يك فرد که به گروهى از افراد منتخب می‌سپارد و به حکومت آنان مشروعیت می‌بخشد. پس به هر دو لحاظ ما در این مقال به این نوع مشروعیت نظر نداریم، بلکه متوجه آن نوع مشروعیتی هستیم که منشاء آن قانون مصوب مردم معین نباشد و در عین حال به حکومت آمرانه يك فرد معین مربوط گردد.

برای این نوع حکومت و قدرت ما کس و بر دو نوع منشاء مشروعیت می‌جوئیم. او نخست در این بحث می‌کند که در اکثر موارد مشروعیت قدرت‌های فردی ناشی از تقدس «سنت» است. مراد او از سنت بسادگی همه آن چیزهائی است که بشکل عادتی و همیشگی اطاعت از افراد معینی را به اعضا جامعه توصیه می‌کنند.^۱ او دومین منشاء مشروعیت قدرت فردی در دوران پیش از پیدایش مفهوم قوانین اساسی را «کاریزما»^۲ می‌خواند.

در اصطلاح کلیسای مسیحی «کاریزما» عبارتست از لطفی که از جانب خداوند به قدیسان میشود و در نتیجه اش آنان در مرتبه‌ای بالاتر از آدمیان عادى قرار می‌گیرند.^۳ ماکس وبر این اصطلاح را در جامعه‌شناسی سیاسى و دینی خود توسعه بخشیده و از آن بعنوان خاصیتی یاد می‌کند که موجب میشود یکی از افراد جامعه در باور خود و نیز در باور

1- WME-954

2- charisma

3- WJS-329

سایرین صاحب قدرت‌های خارق‌العاده باشد. از نظر او «کاریزما» از نخستین پدیده‌هائى است که در ذهن انسان ظهور می‌کند و جهان‌بینی امروزی بشر تنها در مقایسه با جهان‌بینی معتقد بوجود «کاریزما» است که می‌تواند به معنی حقیقی خود وقوف یابد.

وبر در این مورد می‌نویسد: «تنها ما که بر اساس طرز تلقی‌های جدید از طبیعت به قضاوت می‌پردازیم می‌توانیم بطور عینی آنچه را در فراگرد علیت صحیح است از آنچه نادرست بحساب می‌آید تفکیک کرده و آنچه را از نظر قانون علیت نادرست است غیر منطقی بنامیم. حال آنکه از نقطه نظر کسیکه به نیروهای ماوراءالطبیعی اعتقاد دارد این تفکیک کلاً بصورت دیگری انجام میشود. او در واقع به کمتر یا بیشتر «عادی بودن» پدیده‌ها کار دارد. مثلاً البته برای او هر تکه سنگی نمی‌تواند واجد قدرت‌های غیر عادى باشد. بهمین ترتیب هر کس نیز قابلیت آنرا ندارد که در «حال» فرو رود. داشتن این حال فی الواقع شرط اولیه بدست آوردن نیروهائی خاص نظیر هواشناسی، پیشگویی، معالجه مرضاء، و ارتباط گرفتن با سایر افراد از راه دور است. ما این قدرت را که در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف نام‌های گوناگونی دارد کاریزما می‌خوانیم.»^۱

بهر حال و در همه زمان‌ها مهمترین خاصیت کاریزما آن بوده است که شخص واجد آن میتواند بین جهان نادیدنی و جهان انسانی، مابین انسان و خدا، یا خدايان، بصورت واسطه‌ای عمل کند. چنین شخصی خود بخود و بنا به تعریف در جامعه بعنوان آدمی واجد صفات و قدرت-

1- WMS-2

های خارق العاده از دیگران مشخص می‌شده و با خصوصیات خود در واقع بردیگران تسلط می‌یافته است. آشکار است که تسلط او بر سایر افراد جامعه را نه قانون مشروعیت می‌بخشیده و نه سنت. این مشروعیت زاده عنایت نیروهای مافوق الطبیعه به شخص صاحب «کاریزما» بوده است.

اگر بخواهیم پدیده کاریزما را در حوزه جامعه شناسی عمومی مورد بحث قرار دهیم، و به عبارت دیگر با این فرض که هیچ پدیده اجتماعی نمی‌تواند واجد علتی اجتماعی نباشد بجستجوی علت وجودی کاریزما در میان سایر عناصر جامعه باشیم، آنگاه می‌توانیم در تجزیه و تحلیل‌های وبر به سطور کوتاهی بر بخوریم که او در طی آنها میکوشد تا منشاء اجتماعی کاریزما را تا حدودی روشن سازد، هر چند که در این مورد چندان قاطعیتی در سخن او نیست. مثلاً وبر معتقد است که ظهور رهبران و قدرتمندان «کاریزماتیک»^۱ با دوره‌های خاصی از تاریخ همزمان است. او این مردان را «رهبران طبیعی اوقات بحران» می‌خواند و می‌نویسد: «در لحظات پریشانی - چه روحی باشد، چه بدنی، چه اقتصادی، چه اخلاقی و چه سیاسی - رهبران طبیعی جوامع نه صاحب منصبان منتخب مردمند و نه کسانی که در زبان امروزی ما «حرفه‌ای» خوانده میشوند... بلکه این رهبران را باید در میان صاحبان قدرت‌های خارق العاده بدنی و ذهنی جستجو کرد، قدرت‌هایی که عموماً ما وراء الطبیعی بحساب می‌آیند.»^۲ به اعتقاد او تبعیت بی‌چون و چرای پیروان اینگونه رهبران

1- Charismatic

2- WME - III/2

خارق العاده از آنان نیز ناشی از «پریشانی و اشتیاق» مردم است.^۱

نکته دیگر در مورد «کاریزما» اینکه وبر، برخلاف اصراری که دارد، بطور تلویحی نوعی «فلسفه تاریخ» را طرح کرده و اعتقاد دارد که کاریزما مهمترین منشاء مشروعیت تسلط فرد بر جامعه است، اما پس از مرگ یک رهبر کاریزماتیک مشروعیت جانشینان او، اگر قبول عام یابد، رفته رفته ماهیتی «سنتی» می‌یابد. ب عبارت دیگر، مشروعیت سنتی خود ناشی از وجود یک مشروعیت کاریزماتیک در لحظه‌ای از تاریخ جوامع است. اما اگر حکومت مشروع سنتی زمانی نتواند پاسخگوی نیاز جامعه به نظم باشد و آن «پریشانی» که گفتیم دیگر باره سر بر کشد آنگاه وضع پریشان جدید زاینده رهبران طبیعی جامعه و حکومت مشروع کاریزماتیک دیگری میشود. بدینسان در ذهن وبر و بطور تلویحی تاریخ مشروعیت حکومت‌ها در نوسانی دائمی بین «سنت» و «کاریزما» حرکت می‌کند، تا اینکه عاقبت جوامع به جهان نو پا می‌گذارند و مشروعیت سنتی و کاریزماتیک را فرو می‌نهند تا مشروعیت قانونی را جانشین آنها کنند.^۲ به یک تعبیر جوامعی که در آنها منشاء مشروعیت حکومت هنوز یا سنت است و یا کاریزما هنوز به دوره تسلط منطق عینی معاصر پا ننهاده‌اند. از نظر وبر کاریزما، خاصیتی انقلابی و ضد نظام موجود دارد و از آن رو بظهور می‌پیوندد که جامعه در درون نظام موجود قادر نیست تا دیوارهای کهنه و پوسیده آن را از راه‌های سنتی و مستقر درهم شکند. کاریزما زاده سنت مستقر نیست، بلکه برضد آن عمل می‌کند و آن را

1- GMF - 249

2- BRM-326

یکی دیگر از خصوصیات مهم کاریزما، که ماکس وبر کمتر به آن پرداخته، عبارتست از قدرت آن در بهم ریختن نظم تقسیم وظایف رهبری و متمرکز ساختن انواع کارکردهای رهبری در وجود شخص کاریزماتیک. هر جامعه، در حالت عادی، از جنبه‌های مختلف دارای رهبران مختلفی است؛ مثلاً براحتی میتوان بین رهبری سیاسی با رهبری دینی و رهبری قضائی و رهبری جنگی تفاوت قایل بود. با ظهور رهبر کاریزماتیک این تفکیک‌ها از بین می‌رود و همه این انواع رهبری در وجود او متمرکز می‌شود. اما بامرگی او آغاز فراگرد عادی شدن اوضاع باردیگر این حوزه‌ها و جنبه‌ها از هم تفکیک شده و در هر زمینه رهبران خاص آن حوزه پیدا میشوند و بکار می‌آغازند.

سیر حرکت ظهوری رهبران کاریزماتیک مصادف است با تصرف يك يك مواضع رهبری سنتی در يك جامعه. مثلاً پیامبران، که از نظر وبر مهمترین نمونه‌های رهبری کاریزماتیک هستند، در آغاز بعثت خود با مقاومت همه صاحبان مناصب سنتی روبرو میشوند، اما همچنانکه دامنه نفوذ و تعداد پیروانشان فزونی می‌گیرد تك تك این مناصب را تصرف کرده و از آن خود می‌سازند. جادوگران نخستین کسانی که باید در برابر پیامبران قرار گیرند و شکست بخورند، آنگاه روحانیت مستقر است که با پیامبران بمبارزه برمی‌خیزد. در اینجا آن روحانیتی مورد نظر است که در واقع کل سیستم آموزش و فرهنگ جامعه را رهبری می‌کند. پیامبران این رهبری را از اینان نیز می‌گیرند. آنگاه دولتمندان از راه می‌رسند و جنگ پیامبران با آنان - اگر به پیروزی انجامد - موجب میشود

که این رهبران کاریزماتیک منصب رهبری سیاسی و نظامی جامعه را نیز تصرف کنند. بدینسان اگر مبارزه رهبر کاریزماتیک قرین توفیق باشد او در طول زمان موفق میشود تا از همه جنبه‌ها و در همه زمینه‌ها رهبری جامعه را در دست گیرد.

حضرت محمد بن عبدالله (ص)، به لحاظ پیامبری خویش، در زمره مهمترین رهبران کاریزماتیک تاریخ قرار دارد. او «هدایت» مردم را نه همچون انقلابیون امروزی جهان، که بنا بر خواست و اراده نیروئی که خود را بنام «الله» به او معرفی کرده بود آغاز کرد و بدینسان از همان نخستین لحظات دعوت خویش واجد «کاریزما» بود. او با عالم «غیب» ارتباط داشت و ملک کبیر این عالم، که جبرائیل خوانده میشد، راه و رسم آن هدایت را بدو می‌آموخت. از لحاظ اجتماعی نیز زمینه برای ظهور يك چنین رهبری آماده بود. بهم خوردن مناسبات اجتماعی و شروع فراگرد پیدایش جامعه طبقاتی در عربستان، در هم ریختن نظم زندگی عشیرتی، ظهور انواع مالکیت‌های خصوصی و نظام برده‌داری، همه و همه نوعی پریشانی «اجتماعی - روانی» را بر جامعه عربستان مسلط کرده و درست در این هنگام بود که ندای رسالت محمدی از شهر مکه برخاست. تنها بیست و سه سال وقت لازم بود تا کاریزمای پیامبری همه سطوح و کارکردهای رهبری را در خود جذب کنند و محمد (ص) بصورت رهبر بلامنازع عربستان درآید و نخستین دولت اسلامی تأسیس گردد. برای مسلمانان او رهبر باطنی، ظاهری، قضائی، آموزشی و روحانی جامعه بود.

برای دانشجوی جامعه‌شناسی سیاسی که به مطالعه تاریخ اسلام

می‌پردازد همیشه این سؤال مطرح است که در برابر اصطلاح «کاریزما» کدام مفهوم اسلامی را می‌توان یافت. سخن بر سر ترجمه این کلمه به فارسی نیست، چرا که در آن صورت فارسی سره دارای اصطلاحی معادل «کاریزما» هست، و آن همان «فره ایزدی» است. عبارت دیگر ما در ایران و در آئین‌های پیش از اسلام دارای چنین مفهوم معادلی بوده‌ایم. در حوزه نظر، فره ایزدی که از آن زرتشت بود بعدها به شاهان ساسانی منتقل شد و در اجتماع ساسانی شاهنشاه مظهر نیروهای زمینی و آسمانی و پیوندی میان ایزدان و آدمیان شد.^۱ پس هر آن رهبری که صاحب این فره باشد در واقع «رهبر فرهمند» است و رهبریش از نوع «رهبری فرهمندانه» بشمار می‌رود. اما در اسلام چه؟ مفهوم معادل «کاریزما» و «فره» در اسلام چیست؟ در این مورد هیچگونه تحقیق خاصی انجام نپذیرفته است. شنیده شده که بعضی‌ها مفهوم معادل را در حوزه کلمات هم خانواده با «کرامت» جستجو می‌کنند، شاید از آنجا که بجای توجه به کارکرد «کاریزما» به نتایج آن توجه می‌کنند، که لااقل در مورد رهبران باطنی و پیامبران بصورت معجزه و کرامت و خرق عادت تجلی می‌کند. لکن در جامعه‌شناسی سیاسی مفهوم کاریزما پیش از آنکه از نقطه نظر اخیر مورد توجه باشد، به این خاطر طرح می‌شود که موجب برقراری رابطه «تسلط» بین رهبر و پیروان اوست. به عبارت دیگر کاریزما مفهومی است که در ظل آن این تسلط ممکن می‌شود. حال اگر در برقراری تسلط ظهور معجزه و کرامتی هم در کار باشد، این امر جنبه فرعی و عرضی دارد.

۱- شاهرخ مسکوب- مقدمه ای بر رستم و اسفندیار - ص ۱۸

پس در میان مفاهیم اسلامی باید در جستجوی مفهومی بسود که رساننده معنای «تسلط» باشد.

این تسلط در اسلام، در همه اشکال خود، اگر دارای مشروعیت باشد، به «ولایت» تعبیر می‌شود (به فتح واو)، و معنای آن «نصرت و ربوبیت» است و کسی که صاحب اینگونه ولایت باشد «ولی» و یا «مولا» خوانده می‌شود. در اسلام «اکمل ولایات ولایت بساری تعالی نسبت به سلسله کاینات است. چه کافه ممکنات در تمام شئون و اطوار نیازمند بحق و مقهور اویند، و بهیچ وجه از حیث وجود استقلالی ندارند و تقدم وجودی آنها به ذات پروردگار است...»^۱ و مقصود از ولایت در آیه «هنالك الولاية لله الحق»^۲ هم همین ربوبیت است.

اما این «ولایت» دو وجه «طبیعی» و «حادث» دارد. به عبارت دیگر در بعضی از موارد ولایت کسی بر دیگری امری طبیعی است، مثل ولایت پدر بر فرزند، و همینکه کسی صاحب فرزندی شد بطور طبیعی بر او ولایت دارد. اما اغلب این ولایت امری تفویضی است و در نتیجه جنبه حادث دارد. عبارت دیگر در این مورد هنگامیکه سخن از ولایت کسی می‌رود لازم است منشاء تفویض این ولایت روشن و دلیل این ادعا معلوم باشد. مثلاً تسلط رهبر سیاسی یا مذهبی از نوع ولایت حادث است و در نتیجه می‌توان از دلیل و منشاء تفویض آن پرسش کرد. پاسخ به این پرسش در واقع بیان نوع مشروعیت آن ولایت است. از آنجا که در اسلام ولایت اصیل و همیشگی و قدیم از آن خداوند است، همه انواع دیگر ولایات باید بصورتی مشروعیت خود را در اتصال با این

۱- سنکلیجی- عقود و ایقاعات - ص ۱۳۷

۲- سوره کهف- آیه ۴۴

منشاء تفویض جستجو کنند. در ولایت طبیعی به لحاظ اینکه خداوند خالق کل ممکنات است این مشروعیت خود بخود وجود دارد و تفویض امر ولایت از طریق خلقت انجام پذیرفته است. اما در ولایت حادث باید همواره سلسله مراتب اتصال این نوع ولایت را با خداوند مورد پرسش قرارداد. در اندیشه قرآنی ولایت کلی از جانب خداوند به پیامبر تفویض شده است. دلیل آنهم وجود آیات متعددی است که بر این امر حکایت دارند، آیاتی که پیامبر را مسلط بر مردمان معرفی می کنند:

۱- انما ولیکم الله ورسوله، (سوره مائده - آیه ۵۵)

(بدرستی که ولی شما خداوند و رسول اوست.)

۲- النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (سوره احزاب - آیه ۶)

(پیامبر بر مؤمنین بیش از خودشان تسلط دارد.)

بدینسان در اسلام ولایت الهی از طریق وجود پیامبر به روی زمین و بداخل جامعه منتقل میشود. پس بنابه تعریفی که درباره رهبری کاریزماتیک پیامبران کردیم روشن میشود که از لحاظ جامعه شناسی سیاسی ولایت پیامبر اسلام و تسلط او بر مردم نوعی ولایت و تسلط کاریزماتیک است. به عبارت دیگر هر کجا که ما سخن از «ولایت نبوی» میگوئیم در واقع به یکی از نمونه های رهبری کاریزماتیک اشاره می کنیم که در قالب پیامبر اسلام ظهور کرده است و در نتیجه میتوانیم «ولایت نبوی» را معادل اسلامی اصطلاح «رهبری کاریزماتیک» بدانیم. حال در صورتیکه در جستجوی معادلی اسلامی برای اصطلاح «کاریزما» باشیم میتوانیم در برابر آن «ولاء نبوی» را بگذاریم. بدینسان «نبی»

همان «ولی کاریزماتیک» خواهد بود، یعنی کسی است که صاحب «کاریزما» یا «فره» و یا «ولاء نبوی» است.

محمد (ص) از طریق ولاء نبوی بود که توانست وظیفه انقلابی خویش را به سامان رساند، همه تشکیلات جامعه عرب را درهم ریزد، و اساس اجتماع و امت اسلامی را فراهم آورد. در واقع این «ولاء نبوی» بود که به اعمال او مشروعیت و حقانیت می بخشید و رهبری او را در همه سطوح سیاسی، باطنی و روحانی مشروع میساخت.

بحران جانشینی

یکی از مهمترین مسائلی که در بحث راجع به رهبری کاریزماتیک پیش می آید مسئله مرگ رهبر کاریزماتیک و ضرورت تعیین جانشین برای اوست. میراث هر رهبر کاریزماتیک را می توان به دو بخش تقسیم کرد. بخش نخست عبارتست از آنچه که او به پیروانش آموخته: حرفهایش، عقایدش، درسهایش و نظریههایش. به مجموعه اینها اغلب بعنوان چیزی «مقدس و تغییر ناپذیر» نگریسته میشود و - لاقلاً بطور نظری - جامعه جدید بر بنیاد این مجموعه تأسیس شده و به حیات خود ادامه میدهد. دومین میراث عبارتست از همان مجموعه کارکردهای اجتماعی و مناصب رهبری که بصورت یک «منصب ترکیبی کاریزماتیک» از رهبر کاریزماتیک متوفی بجای می ماند.

بدینسان می توان به وجود دو نوع کاریزما اعتقاد داشت، نوع نخست «کاریزمای شخصی» است که در شخص کاریزماتیک فرودمی آید،

اورا به رهبری می رساند، حکومت اورا مشروعیت می بخشید، و بامرگ او از بین می رود؛ و نوع دیگر «کاریزمای غیر شخصی» است که موجب مشروعیت منصب بازمانده از رهبر کاریزماتیک می باشد. در واقع این نوع نخست کاریزماست که بیشتر مورد بحث و بر قرار گرفته و او آن را «کاریزمای ناب» نامیده است، و همین کاریزماست که انقلابی و ضد نظام مستقر عمل می کند. در واقع حتی میتوان به نوعی تضاد بین کاریزمای شخصی و غیر شخصی قایل بود، چرا که کاریزمای شخصی از راه در افتادن با نظم مستقر به جنگ سنتهای منشاء مشروعیت حکومت موجود می آید، سنتی که خود حاصل ادامه کاریزمای غیر شخصی در قالب «منصب» بازمانده از رهبر کاریزماتیک قبلی است^۱

در مرگ هر رهبر کاریزماتیک نخستین مسئله این است که چه کسی یا کسانی شایسته احراز این منصب ترکیبی هستند. البته باید توجه داشت که ضرورت جدائی کارکردهائی که در وجود رهبر کاریزماتیک با هم جمع میشوند معمولاً به یک تن خاص اجازه نمیدهد تا مطلقاً وارث همه آن کارکردها شود، مگر آنکه شرایط اجتماعی خاصی که با ظهور رهبر کاریزماتیک ملازم بوده همچنان برقرار باشد و این شرایط ادامه رهبری کاریزماتیک را در وجود رهبر کاریزماتیک بعدی ایجاب کند آنچه معمولاً پیش می آید تقسیم شدن تدریجی این کارکردهاست. بدینسان در فراگرد تجزیه منصب ترکیبی میتوان امکانات متعددی را جست. در هر شرایطی بعضی از کارکردها زودتر مستقل میشوند، و بعضی تا دیر زمانی بایکدیگر باقی مانده و در اختیار یک تن خاص قرار میگیرند.

در همین جا میتوان به تشابه ظاهری این وضع با بحران جانشینی که معمولاً پس از مرگ دیکتاتورهای پیش می آید اشاره کرد. اگر رهبر کاریزماتیک به لحاظ قدرت جاذبه کاریزما اداره کارکردهای گوناگون رهبری را بطور طبیعی بعهده می گیرد، دیکتاتورهایم بابکار بردن زور و حيله همه سازمانها و نهادهای رهبری جامعه را تعطیل می کنند و خود عهده دار همه انواع کارکردهای رهبری میشوند. نتیجه اغلب در پی مرگ رهبر کاریزماتیک یا دیکتاتور یکی است، چرا که بحران جانشینی در واقع عبارت است از شروع فراگردی که در طی آن منصب ترکیبی رهبر سابق روبه تجزیه می گذارد.

بهر حال باید توجه داشت که کارکردی که «رهبری سیاسی» نام دارد معمولاً زودتر از سایر کارکردها خود را از مجموعه این منصب ترکیبی رها کرده و مستقل میشود، چرا که در پی مرگ رهبر کاریزماتیک آنچه بیش از همه چیز برای جامعه فوریت حیاتی دارد یافتن يك جانشین قابل برای احراز منصب رهبری سیاسی است. تفکیک کارکردهای رهبری در حوزه های قضائی، آموزشی و نیز روحانیت با کندی و سختی بیشتری انجام می پذیرد و در مورد جامعه شناسی سیاسی هم درست همین کارکرد سیاسی و مسایل مربوط به آن در امر جانشینی است که حائز اهمیت می باشد و ماکس وبر به آن پرداخته است.

آنچه در مورد نتایج فراگرد تجزیه منصب ترکیبی بازمانده از رهبران کاریزماتیک برای کارما اهمیت خاصی دارند آن است که عموماً هریک از کارکردها در این فراگرد زاینده منصبی خاص میشوند. مثلاً کسیکه منصب قضاوت را احراز می کند در واقع در پی جدائی کارکرد

قضائی رهبری از کل منصب ترکیبی آمده است و بهر حال منصب خود را همان منصب رهبر کاریزماتیک می بیند و می داند. این موضوع در سایر حوزه ها نیز پیش می آید و بدین ترتیب رهبر کاریزماتیک نه يك جانشین بلکه چندین جانشین پیدامی کند. این جانشینان از آنجا که هریک منصب خود را همان منصب رهبر کاریزماتیک می بیند، خود را نیز جانشین منحصر بفرد آن رهبر برمی شمارد و در نتیجه بین جانشینان متعدد رهبر کاریزماتیک اختلاف و تضاد عمیقی بوجود می آید و هریک خود را جانشین برحق رهبر کاریزماتیک دانسته و دیگران را «غاصب» این حق اعلام میدارند. این اختلاف بخصوص در دو سطح رهبری مذهبی و رهبری سیاسی همیشه وجود دارد، چرا که لااقل بطور سنتی سایر کارکردهائی نظیر امور آموزش و پرورش و قضاوت اغلب تابع یکی از این دو نوع رهبری هستند. دستگاه روحانیت در واقع مدعی آن است که اساس رهبری همانا تنزیل کاریزما و ظهور آن در رهبر گذشته است و از آنجا که روحانیت تنها دستگاه مربوط به امور ماوراء الطبیعه بحساب می آید، این کاریزما مستقیماً و صرفاً برای این دستگاه به ارث گذارده میشود. البته دستگاه های دیگری هم نظیر سازمان های باطنی و جادوئی هستند که مدعی همین توارثند، لیکن در اکثر موارد روحانیت بخاطر وسعت کار خویش بیش از آن سازمان ها در طرح این ادعا کوشاست. بخصوص باید به این نکته توجه داشت که روحانیت، با در دست داشتن کارکردهای مربوط به رهبری آموزشی و قضائی، بیش از دستگاه های باطنی دارای هویتی سیاسی است. بهر حال میتوان در هر بحران جانشینی ناشی از مرگ رهبر کاریزماتیک به پیدایش يك مثلث رهبری اشاره کرد: رهبری

سیاسی، رهبری روحانی و رهبری باطنی. این هر سه مدعی اند که وارث برحق منصب بازمانده از رهبر کاریزماتیک هستند و در نتیجه باید یکدیگر اختلاف دارند. اما اگر اختلاف بین رهبری باطنی و رهبری روحانی اختلافی بیشتر مذهبی است، تضاد بین رهبری سیاسی و رهبری روحانی عموماً ماهیتی سیاسی دارد. تفاوت اساسی دیگر آن است که ادعای رهبری باطنی بر این فرض استوار است که ارتباط با عوالم ماوراءالطبیعی با مرگ رهبر کاریزماتیک به پایان نرسیده است و اتصال کاریزماتیک همچنان ادامه دارد، حال آنکه رهبری سیاسی و رهبری روحانی هر دو کار خود را با این فرض آغاز می کنند که با مرگ رهبر کاریزماتیک آن ارتباط و این اتصال به پایان آمده است و آنچه باقی مانده همان دو میراث مقدس رهبر است که عبارت باشند از کتاب و منصب.

در سطح رابطه بین رهبری سیاسی و روحانی به این نکته نیز اشاره کنیم که گاه رابطه دو ستانه بین این دو نوع رهبری میتواند سخت برای هر دو مفید باشد، چرا که روحانیت میتواند «مشروعیت» رهبری سیاسی را تأمین کند و رهبری سیاسی نیز قادر است تا روحانیت را در برابر مخالفت رهبری باطنی جامعه حفظ نماید. اما اگر بین رهبری روحانی و رهبری سیاسی اختلاف رخ دهد، آنگاه رهبری باطنی میتواند نقش تعیین کننده ای را در این میان بازی کند.

بهر حال آنچه در اینجا ذکر آن اهمیت دارد اینست که در مطالعه تاریخ اغلب میتوانیم شواهد بسیاری را در نزدیکی رهبری سیاسی با روحانیت بیابیم، لکن این نزدیکی نافی اختلاف اساسی و ذاتی این دو نوع رهبری با هم نیست. کافی ست تا رهبری سیاسی در طی یک بحران

اجتماعی ضعف و فتوری از خود نشان دهد تا بلافاصله این اختلاف آشکار گردد و روحانیت بگوید تا از آن بحران و این ضعف بسود استقلال خویش عمل کند. بهمین دلیل است که ما کسی را که نیز به حل نهایی اختلاف بین این دو نوع رهبری قایل نیست و می نویسد:

«کم اتفاق می افتد که اختلاف بین نیروهای سیاسی و روحانی با پیروزی کامل یکی برد دیگری حل شود. تاریخ همه کلیساها و دستگاه های مذهبی نشان میدهد که حتی قوی ترین روحانیت ها نیز مجبور به سازش با واقعیات اقتصادی و سیاسی هستند...»^۱

در اسلام بحران جانشینی بطور طبیعی و بلافاصله پس از مرگ پیامبر پیش آمد. آنچه از پیامبر به میراث رسید کتاب مقدس قرآن بود و منصب رهبری جامعه در همه سطور خود جستجوی دلایل اختلافانی را که بلافاصله در تعیین جانشینی پیش آمد به مطالعات تاریخی و- میگذاریم و به این میپردازیم که فراگرد عادی شدن کاریزما چگونه آغاز شد و چه تحولاتی را بخود پذیرفت. جانشین پیامبر از طریق شورائی که در «سقیفه بنی ساعده» برپا گردید «انتخاب» شد و همین انتخاب در نخستین قدم و بطور آشکار نشان داد که این جانشین منتخب صاحب هیچگونه کاریزمای شخصی نیست. مشروعیت او در این بود که برای احراز منصب کاریزماتیک پیامبر انتخاب میشد و بدینسان مشروعیت جانشین پیامبر نه به لحاظ اتصال او به کاریزمای رهبر، بلکه به خاطر انتخاب او بروش های «سنتی» اعراب بدست می آمد. در انتخاب نام منصف جانشین هم همین ملاحظه بکار رفت و بجای آنکه نامی انتخاب گردد که واجد اشاره ای به «ولایت نبوی» پیامبر باشد از لفظ «خلیفه»

استفاده شد که در قرآن برای معرفی «آدم» بعنوان خلیفه خداوند در زمین بکار رفته است^۱. بعبارت دیگر، چون لفظ «خلیفه» در قرآن اشاره به ولایت طبیعی انسان بر سایر موجودات می کند، میتوان نتیجه گرفت که غرض از انتخاب این نام برای جانشین پیامبر آن بود که بیشتر بر ولایت طبیعی رهبر جامعه سنتی تأکید شود نه بر ولایت حادث نبوی. بکلامی دیگر از همان آغاز شورای سقیفه نشان داد که تنها در جستجوی يك جانشین سیاسی برای رهبر کاریزماتیک از دست رفته است و به سایر وجوه این رهبری کاری ندارد. این امر را خلیفه دوم با انتخاب نام «امیر المؤمنین» برای خود آشکارتر کرد، چرا که کلمه «امیر» مشتق از فعل «امر» است و اربساطی با ولایت نبوی ندارد. در اینجا اشاره البته به سفارش قرآن هم بود که میگوید «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اول الامر منکم»^۲ (یعنی اطاعت کنید از خداوند و رسول و صاحبان امری که در میان شما هستند). بدینسان خلیفه اسلام مدعی شراکت در ولایت نبوی نبود بلکه کارکردی سیاسی داشت و «صاحب امر» بود، همانگونه که در افق سیاست خداوند و رسول او هم صاحب امر هستند. پس منصب خلافت منصب جانشینی سیاسی پیامبر است و مشروعیت آنهم در اعمال روش های «سنتی» بوده است نه اسلامی. خلیفه «رهبر سنتی» است و مشروعیت خود را به لحاظ بیعت مردم با خود بدست می آورد نه به لحاظ شراکت در ولایت نبوی پیامبر. اعتراض علی بن ابیطالب (ع) و دوستان معدود او از همان آغاز در واقع متوجه همین فراموش کردن جنبه «ولائی» جانشینی پیامبر بود، بخصوص که پیامبر در آخرین سال حیات خویش به شهادت همگان و

۱ - سوره بقره - آیه ۳۵ ۲ - سوره نساء - آیه ۵۹

به تصریح تمام علی (ع) را در واقعه ای که به «واقعه غدیر خم» شهرت یافت در «ولایت نبوی» خود شریک کرده بود. او پس از دعوت مسلمانان به گردهم آمدن، در بزرگترین اجتماع مسلمانان آنروز از آنان پرسیده بود که:

الست اولی بکم من انفسکم ؟

(آیا من از شما بر شما مسلط تر نیستم؟)

و پاسخ شنیده بود که «بلی». پس اعلام داشته بود که:

- من کنت مولاه فهذا علی مولاه .

(هر آنکس که من مولای اویم، این علی مولای اوست).

و مردم را برای بیعت کردن با علی (ع) دعوت کرده بود. البته باید توجه داشت که این بیعت با آن بیعت مربوط به انتخاب خلیفه فرق دارد. اینجا مردم اطاعت امر رسول می کنند و بیعتشان شکل خارجی آن اطاعت است و در واقع از طریق این بیعت هیچ حقی رابه کسی وا نمی گذارند، چرا که حق و مشروعیت آن حق از جانب رهبر کاریزماتیک تفویض شده است.

وجود يك چنین سابقه ای در انتخاب جانشین، که یکی از معدود موارد تاریخی است، خود موجب شد که دستگاه رهبری سیاسی اسلام بدقت هرچه تمامتر از بحث درباره «ولایت» خودداری کند و بدنبال الفاظ «خلیفه» و «امیر» برود. اما از نظر علی (ع) و طرفداران معدودش حق جانشینی به او تعلق داشت و مشروعیت این حق نیز از طریق وصیت رهبر کاریزماتیک بدست می آمد. بهر حال جریان امور در آن لحظات تاریخ صدر اسلام طوری بود که این اعتراض کاری از پیش نبرد و علی (ع)

بصورت معترضی خاموش در داخل محیط بسته پایتخت اسلامی درآمد و یارانش هم، در قالب يك اقلیت سیاسی، نام «شیعه علی» بخود گرفتند.

علی (ع) بیست و چهار سال بعد از رحلت پیامبر (ص) از جانب سربازان شورشی عرب که از ظلم خلافت اسلامی به جان آمده و سومین خلیفه را کشته بودند به رهبری «انتخاب» شد. همین نفس «انتخاب» از یکسو و نیز این حقیقت که علی در سالهای آخر عمر خویش در مقام رهبری جامعه «خلیفه» و «امیر المؤمنین» خوانده میشد از سوی دیگر، نشانه آن است که در طی بیست و چهار سال مزبور رهبری سیاسی جامعه، بآنکیزه به گسترش وسیع اسلام و آمدن مردمی تازه، به خوبی موفق شده بود که مفهوم «ولایت» را تغییر دهد و خاطره واقعه «غدیر خم» را پاك بشوید.

یکی از روش های بکار گرفته شده برای این تغییر مفهوم کوشش در بزرگ کردن دیگر معانی کلمه «مولا» و جدا کردن آن از حوزه مفهوم «ولایت» است. برای «مولا» حدود ده معنای مختلف وجود دارد که یکی از آنها به معنی «اولی به تصرف» است و بقیه چیزهائی هستند در حدود «محب»، «ناصر» و «دوست». دستگاه رهبری سیاسی اسلام همه کوشش خود را بکار برد تا نشان دهد که در جریان واقعه غدیر خم کلام پیامبر ناظر بر این معانی بوده است نه به معنای «اولی به تصرف». و در نتیجه جلوگیری از جانشینی علی (ع) امری خلاف سفارش پیامبر نمی باشد، حال آنکه با توجه به سؤال نخستین پیامبر در غدیر خم (الست اولی بکم من انفسکم؟) آشکارا استفاده از کلمه «مولا» ناظر بر معنای «اولی به تصرف» آن است. اما توفیق کسانی که کوشیدند تا این معنای خاص از کلمه مزبور مستفاد نشود آنچنان بوده است که اکنون نیز حتی بسیاری

از شیعیان بحث درباره شایستگی علی (ع) را، برای جانشینی پیامبر از لحاظ سیاسی، دون شأن او میداند و «خلافت» را نه بعنوان یکی از جلوه های محتمل «ولایت» که ضد آن برمی شمارند.

واقعه غدیر خم از نظر جامعه شناسی سیاسی دارای اهمیت خاصی است، زیرا در طی آن یکی از نوادر موارد تاریخی پیش می آید و يك رهبر کاریزماتیک برای خود جانشینی تعیین می کند. از آنجا که میدانیم رهبر کاریزماتیک مناصب مختلف و کارکردهای گوناگونی را در حوزه رهبری خود جذب کرده و از جمع آنها يك منصب ترکیبی میسازد، بهنگام برخورد با موردی که در آن رهبر کاریزماتیک جانشینی برای خود تعیین می کند این پرسش پیش می آید که نامزد جانشینی فی الواقع از لحاظ کدام يك از جنبه های مختلف رهبری بعنوان جانشین تعیین شده است؛ و آیا همچون خود پیامبر در کلیه جنبه ها، چه باطنی و چه ظاهری، وجه سیاسی و چه روحانی، بر مردمان ولایت دارد و یا فقط در يك یا چند جنبه به جانشینی انتخاب شده است. مبهم بودن این نکته است که موجب شده تا علی (ع) تحت عناوین مختلفی به جانشینی پیامبر شناخته شود. عده ای او را صرفاً جانشین سیاسی پیامبر دانسته اند، و عده ای نیز همه خصوصیات پیامبر را برای او قایل بوده اند، جز اینکه او مأمور ابلاغ وحی نبوده است. عبارت دیگر، در تصور این عده اخیر «ولاء نبوی» که از جانب خداوند به پیامبر اسلام عرضه شده بود در طی واقعه غدیر خم به علی (ع) منتقل شده و او نیز يك رهبر کاریزماتیک است و با وجود او «ولاء نبوی» بصورت «ولاء علوی» ادامه یافته است. این نظریه در واقع منکر آن است که با مرگ رهبر کاریزماتیک اتصال

کاریزماتیک نیز پایان رسیده و از آن پس تنها کتاب مقدسی باقی مانده است و منصب کاریزماتیکسی. ازدید این نظریه اساساً دوره رهبری کاریزماتیک پایان پذیرفته است و کاریزما از رهبری به رهبری دیگر انتقال یافته است. در همین نظریه است که برای علی (ع) نیروهای ماوراءالطبیعی بسیاری قایل شده و به آنها بعنوان نشانه‌های ادامه حیات کاریزما در وجود او اشاره میشود.

در هر حال و لااقل سه چهارده پس از ترور سیاسی علی (ع) اعتقاد به کاریزماتیک بودن رهبری او بصورت جزئی از اعتقادات کسانی در آمد که شیعه خوانده شده و در برابر سلطنت جدیدالتاسیس اموی جبهه گرفته بودند. شرایط نیز دیگر باره ظهور رهبران کاریزماتیک را ایجاد میکرد. ظلم امویان، نارضایتی بخش عمده‌ای از اعراب، و سرخوردگی ملل مقهور بدست ارتش اسلام که جذب شعارهای مساوات طلبانه و عدالت خواهانه آن شده بودند، همه و همه یک حرکت وسیع انقلابی را در درون جامعه زمینه‌سازی می‌کرد و اقتضای این حرکت وجود و ظهور رهبران جدید کاریزماتیک بود. شیعه اکنون نام همه نهضت‌های انقلابی و مردمی بود که علی (ع) و دو فرزندش حسن (ع) و حسین (ع) را بعنوان تمثیل اعلای مخالفت با ظلم و رهبری توده‌ها پذیرفته و در نهانخانه ذهن خویش هر روز بعدی تازه از نیروهای ماوراءالطبیعی آنان را کشف میکردند. در آن زمان «ولاء علوی» تنها زمینه‌ساز مشروعیت هر آنکسی می‌توانست باشد که خیال رهبری جامعه را در سرمسی بخت و «ولایت علوی» دیگر در هیچ دلی و مغزی تنها معنای جانشینی سیاسی یا روحانی رانداشت، بلکه نیاز به رهبری کاریزماتیک از این «ولایت» مفهومی عام

را می‌طلبید که بر ظاهر و باطن هر دو حکم براند. در این حال بود که لفظ «امام» رفته رفته در مقابل لفظ «خلیفه»، که صرفاً معنای رهبر سیاسی سنتی را داشت، به معنی رهبر کاریزماتیک بکار گرفته شد. «امام» شیعیان هر آنکسی بود که «ولاء علوی» به او می‌رسید، همانگونه که «ولاء علوی» خود زاده انتقال «ولاء نبوی» به علی (ع) بود. اکنون برای شیعیان تنها دلیل مشروعیت ادعای رهبری افراد داشتن این «ولاء» یا «کاریزما» بود.

تاریخ تشیع به جامعه شناسی سیاسی می‌آموزد که هنگامیکه در جامعه‌ای شرایط ملازم با ضرورت وجود رهبری کاریزماتیک از نسلی به نسلی منتقل میشود خود بخود کاریزما نیز باید قابلیت انتقال داشته باشد، اما باید دید که این انتقال کاریزما چگونه می‌تواند صورت پذیرد. سنتی‌ترین نوع تصور در مورد این انتقال البته داشتن قرابت خونی و رابطه پدر و فرزند با رهبر کاریزماتیک است. کاریزمای پدر از راه خون می‌تواند به فرزند انتقال یابد. در تاریخ تشیع نیز همین مسئله مورد قبول واقع شد، اما امکان حصر کار بر این نوع انتقال وجود نداشت چرا که در تاریخ آغاز شیعه «ولاء نبوی» نه از طریق خون که از راه وصایت به «علی» منتقل شده بود. در عین حال نخست حسن (ع) و سپس حسین (ع) دریافت‌کننده «ولاء» پدر خویش بودند، یعنی دو برادر و نه يك پدر و فرزند. این وضعیت پریشانی‌هایی را در امر یافتن رهبر کاریزماتیک بعدی پیش می‌آورد. مثلاً مختار ثقفی، که بنام انتقام خون شهدای کربلا قیام کرد، رهبری کاریزماتیک را نه در علی بن حسین (ع) که در محمد حنفیه، فرزند دیگر علی بن ابیطالب (ع)، جستجو کرد؛ و

یا چون انقلاب وسیع شیعی بر حکومت اموی پیروز شد این عباسیون بودند که مدعی شدند «ولاء علوی» بر طبق وصیت هاشم بن محمد حنفیه به آنان منتقل شده است. بدینسان خاندان عباسی جانشین خاندان اموی شدند و ادعای داشتن مشروعیت کاریز ماتیک کردند. همین ادعاست که موجب شده تاهریک از خلفای این خاندان لقبی برای خود تعبیه کرده و جزئی از این لقب را نام «الله» قرار دهد. وجود نسام خداوند در لقب خلفای عباسی نشانه ادعای آنانست نسبت به مشروعیت کاریز ماتیک خود.

پیروزی عباسیان و ادامه سیاست‌های ظالمانه اموی بوسیله ایشان ضربت سختی بود که بر پیکر انقلاب توده‌ها وارد شد و در نتیجه موجب گردید تا در نظریه انتقال کاریزما نیز تجدید نظر شود. در اینجا بود که انتظار دیگر باره متوجه رابطه خونی رهبران کاریز ماتیک با یکدیگر گردید و در بازبینی تاریخ گذشته اعلام شد که کاریزمای پیامبر اگر چه بوسیله نصب و وصیت به علی (ع) انتقال یافته، لیکن ارتباط خونی همچنان مهمترین عامل این انتقال بوده است. کاریزمای پیامبر و علی (ع) در واقع از طریق خون نیز به حسن (ع) و حسین (ع) منتقل شده است و جز علی (ع) دیگر رهبران کاریز ماتیک، با ائمه واقعی شیعی، نمیتوانند جز فرزندان فاطمه (ع) باشند. اینگونه بود که مشروعیت رهبری محمد حنفیه، هاشم پسر او، و نیز مشروعیت حکومت خاندان عباسی به یکباره نفی شد و شیعه این بار توانست بنام ائمه فاطمی خویش در برابر خلافت اسلامی وضع بگیرد. ولاء نبوی یکبار از راه وصیت و یکبار از راه خون به ائمه فاطمی منتقل شده بود و جز آنان هیچ کس نمی توانست داعیه مشروعیت داشته باشد.

از آن پس یافتن رهبر کاریز ماتیک بسیار آسان تر بسود و همین

نکته موجب گردید که فاطمیون در سراسر دوران حکومت عباسیون بشدت تحت مراقبت قرار گیرند و از فعالیت سیاسی محروم شوند. ائمه فاطمی شیعه از امام صادق (ع) به بعد همواره تحت مراقبت و شکنجه بودند و امکان فعالیت از آنان سلب شده بود. نهضت‌های شیعی نیز ناگزیر راه مخفی کاری در پیش گرفتند و «تقیه»، یا روش پنهان داشتن عقاید واقعی و تظاهر به همرنگ جماعت بودن، بر زندگی آنان مسلط شد.

در هر حال اینهمه که گفتیم برای اثبات این نظر بود که مفهوم اسلامی کاریزما چیزی جز «ولاء نبوی» نیست که در تشیع به «ولاء علوی» تغییر نام میدهد. لفظ «ولایت علی بن ابیطالب (ع)» معنایی جز «رهبری کاریز ماتیک» آن امام ندارد و در تشیع به راحتی می تواند بجای کلمه «لا اله الا الله» بنشیند، چرا که شیعه جز از راه کاریزمای علی (ع) نمی تواند به خداوند دست یابد. فرزندان فاطمه (ع) و علی (ع)، که در واقع فرزندان پیامبر اسلام هستند، این «ولاء» را در خون خویش حمل می کنند و اتصال به آنها اتصال به خداوند بحساب می آید. از این روست که تا امروز نیز «سادات» اشرف افراد جامعه مسلمانان و بخصوص شیعه بحساب می آیند و مقابر و اشیاء متعلق به آنان متبرک محسوب میشود.

اما گفتیم که اگر پس از مرگ رهبر کاریز ماتیک به پایان یافتن دوره رهبری کاریز ماتیک قایل شویم، آنگاه باید به تماشای شروع فراگرد تجزیه ترکیبی بنشینیم که از گردهم آمدن مناصب و کارکردهای گوناگون فراهم آمده است. این اتفاق در عالم تسنن اسلامی رخ داده است. همانگونه که دیدیم بلافاصله پس از مرگ پیامبر (ص) این فراگرد

بصورت پیدایش منصب خلافت، که بنوعی متضمن مشروعیت سیاسی از طریق انکاه به سنت بود، آغاز شد و رهبری سیاسی حساب خود را با سایر جنبه‌های رهبری کاریزماتیک جدا کرد. کاریزمای مشروع کننده - اگر بتوان به چنین چیزی در حوزه خلافت اسلامی قایل بود - نه به شخص رهبر که به منصب رهبری جامعه اسلامی تعلق داشت و سه خلیفه نخست، و سپس خلفای اموی، با تکیه بر این نکته، و نیز با استفاده از روش سنتی بیعت گرفتن، مشروعیت رهبری خود را فراهم می‌کردند. مرحله بعدی فراگرد تجزیه پیدا شدن قشر روحانیون بود که از یکسود امر قضا و از سوی دیگر در کار آموزش رسمی دست داشتند. آنان بر اساس کتاب مقدس اسلام و نیز مجموعه باقی مانده از رفتارها و کردارها و گفتارهای پیامبر که «اخبار» یا «احادیث» خوانده میشد - و جعل و دروغ بسیار در آنها راه یافته بود - «فقه» سنی را پایه نهادند و به استخراج موازین زندگی اجتماعی پرداختند. رابطه روحانیت سنی با خلافت اسلامی رابطه‌ای مسالمت آمیز بود. چرا که هر دو در برابر خطری مشترک قرار داشتند که انقلاب شیعی توده‌ها نام داشت. قدم بعدی در فراگرد تجزیه پیدایش رهبران باطنی بود که پیامبر اسلام را نه بعنوان رهبر سیاسی یا روحانی که بصورت رهبر باطنی مردم میدیدند و از این رو راه جانشینی این جنبه از کار او را پیش گرفتند. این عده که به نام صوفیه شهرت یافتند در پی آن بودند که بطور باطنی با «ولاه نبوی» متصل شوند و از آن طریق به مقام «فناء فی الله»، که بالاترین مدارج کمال باطنی محسوب میشد، برسند. جدا از ائمه شیعیان، این عده که به لحاظ داشتن ادعای اتصال با عالم غیب صاحب کاریزما بودند

و به رهبری سیاسی و روحانی اعتنائی نمی کردند، خطری جدی برای مشروعیت رهبری سیاسی و رهبری روحانی جامعه تسنن اسلامی محسوب میشدند و سالها طول کشید تا این رهبران تشخیص دادند که بهترین وضع گیری در برابر جذابیت تشیع، که هر سه نوع رهبری را یکجا در وجود ائمه جویا بود، تقویت همین تصوف است. در واقع با کوشش های امام محمد غزالی بود که نوعی آشتی بین رهبری های سه گانه باطنی، سیاسی و روحانی عالم تسنن پیش آمد و این دو رهبری اخیر کوشیدند تا، با تکیه بر جاذبه های کاریزماتیک صوفیان و پیران و مشایخ خانقاه ها، قطبی در برابر جذابیت های رهبران تشیع بوجود آورند. آنچه را که گفتیم می توانیم چنین خلاصه کنیم که تسنن به لحاظ قایل شدن به اتمام دوره رهبری کاریزماتیک روش تجزیه منصب ترکیبی رهبری را در پیش گرفت و خلافت و روحانیت و خانقاه در پی تجزیه آن منصب پدید آمدند و با یکدیگر روابطی متضاد یا تکمیلی پیدا کردند، حال آنکه تشیع با اصرار بر ادامه دوره رهبری کاریزماتیک و جستن رهبرانی فرهمند در هر عصر از پیش آمدن این فراگرد تجزیه جلو گیری کرد و «امامت» هر سه قلمرو رهبری را در تحت نام «ولایت» در خود متمرکز داشت.

از نایج مهم آغاز این فراگرد تجزیه و پایان یافتن دوره رهبری کاریزماتیک آن بود که منابع تفقه و تفکر در عالم تسنن اسلامی به قرآن و احادیث مربوط به پیامبر محدود شد، حال آنکه در تشیع، با قایل بودن به رهبری کاریزماتیک ائمه (ع)، خبر رفتارها و گفتارهای آنان نیز جزئی از حدیث محسوب شد و بدینسان منابع تفقه و تفکر شیعی بسیار

وسیع تر و متنوع تر از تسنن شد. ائمه تنها کسانی بودند که با تکیه بر کاریزمای خویش می توانستند مشکلات و پیچیدگی های قرآن و حدیث را روشن کنند، حال آنکه روحانیت سنی نظراً فقط حق داشت در درون منابع کار خود تفحص کند و بر طبق قوانین و اصول خاصی که در فصولی دیگر از آن سخن خواهیم گفت به مطالب مورد نیاز خود دست یابد.

یکی دیگر از درس هایی که دانشجوی جامعه شناسی سیاسی از تاریخ تشیع میتواند بگیرد آن است که فاصله بین ظهور دو رهبر کاریزماتیک مستقل از هم اما متعلق به يك جامعه نمی تواند خیلی کم باشد. بعبارت دیگر رهبر رهبر کاریزماتیک کاملاً جدید باید قرن ها شاید با رهبر قبلی فاصله داشته باشد، در غیر این صورت رهبر کاریزماتیک جدید تنها در رابطه با رهبر پیش از خود می تواند عمل کند و در واقع وارث کاریزمای او محسوب خواهد شد. امامت در تشیع امری جدای از نبوت نیست، بلکه ادامه آن و تکمیل کننده آن بحساب می آید. امامت و نبوت کلاً دو صورت مختلف از يك امر واحدند که ولایت خوانده میشود. خداوند از طریق ولایت نبوی احکام خویش را «نازل» می کند و به کمک «ولایت امامی» به تشریح آنها می پردازد.

غیبت و مفهوم سیاسی آن

یکی از جالب‌ترین تجربه‌هایی که، در بحث کاریزما، تاریخ شیعه اثنی عشری به جامعه‌شناسی سیاسی عرضه می‌دارد مسئله غیبت امام است. فکر «غیبت رهبر کاریزما تیک» البته اختصاصی به شیعه اثنی عشری ندارد و حتی خیلی قدیم‌تر از اسلام است و شاید اساساً باید مسئله «غیبت» را یکی از قلمروهای وابسته به مسئله «کاریزما» دانست. لیکن در متونی که به بحث درباره خصوصیات کاریزما اختصاص دارد چندان اشاره‌ای به این پیوند نمی‌بینیم.

ذکر یکی دو علت برای پیوند مفهوم کاریزما با غیبت شاید کافی باشد. نخست البته باید به خاصیت کاریزما در ارتقاء دادن خصوصیات آدم‌عادی و تبدیل او به یک انسان خارق‌العاده اشاره کرد. ذهنی که این خارق‌العادگی را می‌بیند و آن ارتباط با عالم ماوراء الطبیعه را حس می‌کند آشکارا نمی‌تواند بپذیرد که چنان آدمی نیز نظیر هر انسان

دیگر میمیرد و خاك میشود. پس او این مرگ را منکر میشود، و حتی اگر به چشم ببیند که صاحب کاریز ما را بسدرون خاك كسوده اند یقین دارد که این نمایشی بیش نیست و لحظه ای دیگر او بسوی آسمانها خواهد شتایید. علت دوم را باید در خلاء هو لئلك و بلافاصله ای جستجو کرد که مرك صاحب کاریز ما در نتیجه انقطاع ارتباط با عوالم روحانی پیش می آورد. این خالی را هیچ چیز بلافاصله ای نمی تواند پر کند، بخصوص اگر شرایط اجتماعی ملازم. با ظهور رهبر کاریز ماتیک برقرار باشد. بارها شده است که عنوان غیبت رهبر کاریز ماتیک از جانب اطرافیان او طرح شده و باین وسیله از ظهور يك بحران سیاسی جلوگیری گردیده است. حتی برای طبیعی نشان دادن این غیبت یا صعود به آسمانها نمایش هائی واقع گرایانه نیز انجام میشده است. نظیرش را میتوان در داستان فرو رفتن در خمره تیزاب یافت که به حسن صباح نسبت میدهند. بهر حال مسایل سیاسی همیشه یکی از علل طرح مسئله غیبت رهبر کاریز ماتیک بوده است.

صعود به آسمانها یا غیبت می تواند با مسئله دیگری هم ملازم باشد و آن وعده رجعت است. گاه رهبر کاریز ماتیک به آسمانها صعود می کند یا از دیدگان مخفی میشود تا در زمانی دیگر و در هنگام ظهور شرایطی خاص دیگر باره به میان جامعه برگردد. این مفهوم «رجعت» نه تنها تاحدی دشواری تحمل مرك رهبر کاریز ماتیک را آسان می کند، بلکه موجب میشود که آینده نیز به نام او معنی و هدفی داشته باشد.

آنچه ذکر آن در اینجا اهمیت دارد آنست که اگر ذهنی توانست از جهان مادی و باورهای با اصطلاح علمی امروز بیرون آید و کاریز ما

را همچون امری واقعی قبول کند، آنگاه صعود یا غیبت رهبر کاریز ماتیک نیز در جهان او امری خارق العاده اگر هست، نامنتظر نیست.

باری باز گردیم به مورد شیعه اثنی عشری. آنچه در این مورد اهمیت دارد آنست که علت غیبت نظیر آنچه تا کنون گفتیم نیست. همانگونه که دیدیم ائمه شیعه اثنی عشری، پس از خیانت عباسیون به انقلاب شیعه، و پس از آنکه در میان شیعیان فاطمی بودن جزء شرایط اعلام شده امامت شناخته شد، دیگر فرصت آن را نیافتند تا مستقیماً به رهبری توده ها در انقلاب های اجتماعی بپردازند. آنان از بدو تولد بعنوان امام شناخته شده بودند و زیر نظر قرار داشتند. بدینسان پس از امام جعفر صادق (ع) دیگر فرصت رهبری سیاسی و اجتماعی علنی برای ائمه شیعه پیش نیامد و رشته ارتباط آنان با مردم همراه تولد و امامت هر امام تازه بریده تر شد. حتی ولایتعهدی امام هشتم نیز از این خصلت عاری نبود و کار نظارت بر ارتباطها و مباحثات همچنان ادامه داشت. ائمه ریگر بطور مستقیم رهبری مبارزات را برعهده نداشتند و از عهد نهمین امام «انتظار فرج» بهترین عمل شیعیان شناخته شد. این فرج را خروج یکی از ائمه آینده ممکن میکرد و چون شرایط این خروج آماده نبود و بیم آن میرفت که این امام نیز به قتل رسیده و شهید گردد رشته امامت در دوازدهمین امام به پایان آمد و این آخرین رهبر شیعیان در همان اوان کودکی، و بقولی در پنج سالگی، از دیدگان پیروانشان مخفی شد. تا هفتاد سال کسانی بودند که به اعتقاد پیروان با امام ارتباط داشتند و با اصطلاح «باب» یا «نایب» امام خوانده میشدند، لیکن بامرگ آخرین نایب این امکان ارتباط نیز از دست رفت و غیبت صغرای امام به غیبت کبرای او تبدیل شد.

از نقطه نظر جامعه شناسی نکته حائز اهمیت آن است که این رهبر کاریزماتیک به غیبت پیوسته برخلاف سایر رهبران کاریزماتیک شناخته شده، نه رهبری نهضت خاصی را بعهدہ داشت و نه اعضا آن نهضت او را دیده و مستقیماً با او سروکار داشتند. در این صورت، در یک مقیاس کوتاه مدت، فقدان یک چنین رهبری نمی توانست واجد نتایج مهمی برای جامعه باشد و به عبارت دیگر آن، خلأ هولناکی را که از آن سخن گفتیم بوجود آورد. پیروان او در لحظه غیبت اقلیتی کوچک بودند که حالت رزمندگی علنی خود را از دست داده و با توسل به «نقیه» در دل اکثریت های غیر شیعی بسر می برند. فی الواقع آنچه که با ظهور رهبران کاریزماتیک ملازمه دارد آن زمان وجود نداشت و غیبت اساساً می توانست نتیجه طبیعی چنین پیش آمدی باشد. اما از نقطه نظر یک مقیاس بلند مدت، نتایج سیاسی این غیبت بسیار بوده است.

از آنجا که غیبت امام آخرین ملازم بود با این وعده که روزی جهان چشم بیدار جمال این ناجی روشن خواهد کرد، برخلاف آنچه در عالم تسنن اتفاق افتام مسئله این نبود که کاریزمای شخصی رهبر با مرگ قطعی او تبدیل به کاریزمائی غیر شخصی شده باشد. این کاریزما در کلیت خود وجود داشت و هیچگونه نیاز بلافاصله سیاسی یا قضائی و فقهی نیز موجود نبود که در نتیجه آن فراگرد تجزیه کاریزما آغاز گردد. اولین نتیجه مهم این باصطلاح «تعلیق» - و نه «توقف» - کاریزما آن بود که «مشروعیت» هر گونه رهبری در تمام طول غیبت امام مورد سؤال قرار می گرفت، خواه این رهبری از آن گروه شیعه باشد و خواه سنی. رهبری به امامی تعلق داشت که کلاً از این عالم رخت بر نبسته

و در نتیجه کاریزمای خود را به سیر تجزیه رها نکرده بود. این رهبر زنده بود، ناظر بر کار عالم و پیروان خویش، و هر زمان که خود مناسب تشخیص میداد می توانست باز گردد و رهبری علنی و مستقیم را بدست گیرد. پس با وجود این «حاضر غایب» هیچ کس نمی توانست با مشروعیت رهبری سیاسی یا قضائی یا فقهی را بطور کامل در قبضه اختیار خود در آورد.

عمق این مسئله را مثلاً در بقدرت رسیدن شاهان آل بویه میتوان یافت که بلافاصله پس از غیبت امام تا بغداد - مرکز خلافت سنی - تاختند و خلیفه را دست نشانده خود کردند. آنان شاهان شیعی مذهب بودند، به امامت علی (ع) و فرزندان او اعتقاد داشتند، اما در عین حال نمی توانستند همچون مثلاً خلفای سه گانه نخست، و سپس امویان و عباسیون، خود را «خلیفه امام» معرفی کنند و باین ترتیب و از راه این اتصال مشروعیت خویش را بدست آورند. بهمین دلیل هم بود که آنها خلافت بغداد را بر نیانداختند و منصب فرماندهی را از دست خلیفه بغداد گرفتند. پس منبع مشروعیتشان در عین شیعی بودنشان هویتی شیعی نداشت.

تجربه آل بویه بوسیله تزکائی که پس از آنان زمام اختیار عالم اسلام را بدست گرفتند نیز تکرار شد و آنان اگرچه کوشیدند تا تحت عناوینی نظیر «ظل الله» نوعی استقلال مشروع را برای خود دست و پا کنند، اما در همه حال به حفظ خلافت بغداد و گرفتن منصب فرماندهی از دست خلیفه میکوشیدند.

مطالعه جبهه شیعه اثنی عشری، و بخصوص روشنفکران این

شیعه، نسبت به اینگونه رهبران حائز اهمیت است. آنان در مقابل سلاطین سنی «نقیه» می کردند، و در برابر سلاطین «شیعه» راه مسالمت را پیش می گرفتند و در همه حال بر این مشعر بودند که هیچکدام این‌ها دارای مشروعیت واقعی نیستند. از نظر آنان هر آن حاکمی که راه عدل و داد را پیش می‌گرفت قابل تأیید بود، اما این تأیید ربطی به تصدیق مشروعیت حکومت او نداشت.

یکی از مهمترین جلوه‌های این طرز تلقی را میتوان در مسئله «نماز جمعه» یافت. نماز جمعه از واجبات دین اسلام است، لکن در تشیع وجوب این نماز با حاضر بودن امام عصر پیوند زده شده است، و در نتیجه یکی از جنجالی‌ترین مباحث در تشیع اثنی عشری آن است که در عهد غیبت امام آبا «نماز جمعه» واجب است یا نه. اکثریت متفکران شیعه معتقد بوده‌اند که چون رهبری نماز جمعه با امام راستین است و این امام غایب می‌باشد لذا نمی‌توان به وجوب آن قایل بود. در مذهب تسنن البته خلیفه و نیز سلطان وقت «امام» محسوب شده و رهبری نماز جمعه را بر عهده داشته‌اند و لذا این نماز در عالم تسنن تعطیل نشده است. حال آنکه تعطیل آن در شیعه خود می‌تواند بعنوان نفی امامت خلیفه و سلطان - به معنی رهبری عام - باشد.

نتیجه مهم دیگر غیبت امام تشیع اثنی عشری این بود که در درون جامعه معتقد به این غیبت نیز امکان ظهور رهبران کاریزماتیک کم و بیش از بین رفت، چرا که هیچ کس، چه از برون و چه در درون این جامعه نمی‌توانست برای ادعای رهبری خود مشروعیت قایل پذیرشی فراهم آورد. این امر مآلاً به «غیر سیاسی» شدن جامعه کوچک شیعیان اثنی عشری

انجامید، رنگ نهضت سیاسی را از آن گرفت، و تشیع اثنی عشری را بیش از پیش مبدل به مذهب يك فرقه خاص کرد و در درون این تشیع مقدمات ظهور چیزی پدید آمد که امروزه گاه از آن تحت عنوان «شیعه صفوی» نام می‌برند، حال آنکه این تشیع ضرورتاً به صفویه مربوط نیست و پیدایش حکومت صفوی تنها نقطه بروز ظهور این نوع تشیع در يك مقیاس وسیع سیاسی - اجتماعی محسوب میشود. تشیع عهد غیبت در دایره بسته‌ای گرفتار آمده بود که عمل سیاسی را عقیم و زایش نیروهای رهبری اجتماعی را کم و بیش ناممکن میکرد. بخصوص که همه دستگاه‌های سیاسی در دست اهل تسنن بود و کسی از شیعه بطور صریح بدان راه نداشت.

این دایره بسته را حمله مغول به سرزمین‌های اسلامی درهم شکست. مغول‌ها دو خصم نیرومند در برابر خود داشتند، نخست سلطنت ترکان بود و پیوند دیرینه‌اش با خلافت بغداد و دیگری تشیع اسماعیلی که بر توده‌های ناراضی حکم میراند. پس این هردو بدست مغول‌ها درهم شکستند و در خاکستر آنها برای نخستین بار روشنفکران اثنی - عشری فرصت خودنمایی یافتند و سیر تاریخ یکبارہ آنان را به صحنه سیاست کشاند. آنان البته برای مغول‌ها نیز نمی‌توانستند مشروعیتی قابل باشند، پس اگر چه کوشیدند شیعه اثنی عشری را در دربارهای مغول به رسمیت بنشانند - و گاه نیز در این کار توفیق یافتند - اما برای مشروعیت سلطنت مغول هیچگونه منشاء مشروعیت اسلامی نمی‌شد یافت. بدینسان مغول‌ها همچنان بر مشروعیت سنتی ایلی خود تکیه داشتند و در نتیجه مسند امام را «غصب» کرده بودند. سرگردانی همچنان ادامه

شیعه، نسبت به اینگونه رهبران خائز اهمیت است. آنان در مقابل سلاطین سنی «تقیه» می کردند، و در برابر سلاطین «شیعه» راه مسالمت را پیش می گرفتند و در همه حال برای مشعر بودند که هیچکدام اینها دارای مشروعیت واقعی نیستند. از نظر آنان هر آن حاکمی که راه عدل و داد را پیش می گرفت قابل تأیید بود، اما این تأیید ربطی به تصدیق مشروعیت حکومت او نداشت.

یکی از مهمترین جلوه های این طرز تلقی را میتوان در مسئله «نماز جمعه» یافت. نماز جمعه از واجبات دین اسلام است، لکن در تشیع وجوب این نماز با حاضر بودن امام عصر پیوند زده شده است، و در نتیجه یکی از جنجالی ترین مباحث در تشیع اثنی عشری آن است که در عهد غیبت امام آیا «نماز جمعه» واجب است یا نه. اکثریت متفکران شیعه معتقد بوده اند که چون رهبری نماز جمعه با امام راستین است و این امام غایب می باشد لذا نمی توان به وجوب آن قایل بود. در مذهب تسنن البته خلیفه و نیز سلطان وقت «امام» محسوب شده و رهبری نماز جمعه را بر عهده داشته اند و لذا این نماز در عالم تسنن تعطیل نشده است. حال آنکه تعطیل آن در شیعه خود می تواند بعنوان نفی امامت خلیفه و سلطان - به معنی رهبری عام - باشد.

نتیجه مهم دیگر غیبت امام تشیع اثنی عشری این بود که در درون جامعه معتقد به این غیبت نیز امکان ظهور رهبران کاریزماتیک کم و بیش از بین رفت، چرا که هیچ کس، چه از برون و چه در درون این جامعه نمی توانست برای ادعای رهبری خود مشروعیت قایل پذیرشی فراهم آورد. این امر مآلاً به «غیر سیاسی» شدن جامعه کوچک شیعیان اثنی عشری

انجامید، رنگ نهضت سیاسی را از آن گرفت، و تشیع اثنی عشری را بیش از پیش مبدل به مذهب يك فرقه خاص کرد و در درون این تشیع مقدمات ظهور چیزی پدید آمد که امروزه گاه از آن تحت عنوان «شیعه صفوی» نام می برند، حال آنکه این تشیع ضرورتاً به صفویه مربوط نیست و پیدایش حکومت صفوی تنها نقطه بروز ظهور این نوع تشیع در يك مقیاس وسیع سیاسی - اجتماعی محسوب میشود. تشیع عهد غیبت در دایره بسته ای گرفتار آمده بود که عمل سیاسی را عقیم و زایش نیروهای رهبری اجتماعی را کم و بیش ناممکن میکرد. بخصوص که همه دستگاه های سیاسی در دست اهل تسنن بود و کسی از شیعه بطور صریح بدان راه نداشت.

این دایره بسته را حمله مغول به سرزمین های اسلامی درهم شکست. مغول ها دو خصم نیرومند در برابر خود داشتند، نخست سلطنت ترکان بود و پیوند دیرینه اش با خلافت بغداد و دیگری تشیع اسماعیلی که بر قندهارهای ناراضی حکم میراند. پس این هر دو بدست مغول ها درهم شکستند و در خاکستر آنها برای نخستین بار روشنفکران اثنی - عشری فرصت خودنمایی یافتند و سیر تاریخی یکباره آنان را به صحنه سیاست کشاند. آنان البته برای مغول ها نیز نمی توانستند مشروعیتی قایل باشند، پس اگر چه کوشیدند شیعه اثنی عشری را در دربارهای مغول به رسمیت بنشانند - و گاه نیز در این کار توفیق یافتند - اما برای مشروعیت سلطنت مغول هیچگونه منشاء مشروعیت اسلامی نمی شد یافت. بدینسان مغول ها همچنان بر مشروعیت سنتی ایلی خود تکیه داشتند و در نتیجه مسند امام را «غصب» کرده بودند. سرگردانی همچنان ادامه

داشت، اما افق‌های سیاست برای تشیع اثنی عشری بازتر شده بود. صوفیان صفوی در چنین موقعیتی بود که به سرگردانی هاخاتمه دادند. «اسماعیل صفوی» را نمیتوان با هیچ يك از سلاطین اسلامی پیش از او مقایسه کرد. او برای مشروعیت خویش به هیچ فرضیه سیاسی رایجی تکیه نکرد، بلکه مدعی داشتن «کاریزما» شد. این کاریزما میتواند همه مشکلات را حل کند. او ادعا میکرد که شیعه است و به امامت دوازده امام ایمان دارد، اما در عین حال او «پیر» خانقاه بود و، با تکیه بر اتصال کاریزماتیکی که «پیر»ها مدعی آنند، خود را از کسب فیوضات آسمانی محروم نمیدانست. از سوی دیگر مدعی بود که با ائمه شیعه اتصال دارد و آنان او را به کسب قدرت سیاسی و رسمی کردن تشیع اثنی عشری مأمور کرده‌اند، و بالاخره اینکه با تکیه بر ادعای سیادت - یعنی فیاطمی بودن - بنوعی خود را میراث بر ائمه میدانست.

اینگونه بود که مشروعیت صفویه در حوزه تفکر تشیع اثنی عشری تلویحاً پذیرفته شد. جالب توجه است که بدانیم هر آنچه تشیع اثنی عشری با آن‌ها مبارزه کرده بود اینک بمدد خروج این تشیع از بن بست تاریخی خود آمده بودند: همانگونه که گفتیم تصوف چندان ربطی به تشیع اثنی عشری نداشت، اما در آن زمان مرشد اعظم خانقاه صفوی تشیع اثنی عشری را رسمی اعلام میکرد و خود را جانشین امام میدانست.

رسم بر این است که قابل شدن به مشروعیت قطعی سلطنت شاهان صفوی از جانب بزرگان اثنی عشریه اکنون انکار شود و چنین

بیان گردد که آنان چون دیدند که شاهی بنام ائمه حکم میراند، تشیع اثنی عشری را - که مذهب حقه است - رسمی می‌کند، و در احترام به شعائر آن میکوشد، در تقویت او کوشیده و با او به همکاری مسالمت - آمیز پرداختند، اما این همکاری بمعنی شناختن مشروعیت کامل حکومت او نیست و بهر حال او نیز «غاصب» حق امام است، اما این غصبی است که با سوء نیت و سوء استفاده همراه نیست. پس حکومت او شرعاً حکم غصب را دارد، اما غصبی که میتوان به دیده اغماض بر آن نگریست.

بنظر می‌رسد که این ادعا درست نباشد، چرا که پس از حمله افغان‌ها و اضمحلال حکومت صفوی دیگر باره مشروعیت حکومت همه مدعیان - چه سنی و چه شیعه - مطرح شد و به تصریح اشاره رفت که آنان غاصب «حق» شاهان صفوی هستند. قابل شدن به این حق خود نشانه آن است که مشروعیتی هم در کار بوده است. در عین حال میتوان به پیدایش منصب «امام جمعه» در عهد صفویه اشاره کرد که تلویحاً نشانه مشروعیت رهبری سلاطین صفوی است، لکن پس از آنان به این منصب با خوش بینی نگریسته نشده است. بهر حال در تاریخ موارد متعددی را می‌یابیم که کسانی بعنوان بازماندگان صفویه قیام کرده‌اند و توانسته‌اند انظار را بخود جلب کنند. حتی میدانیم که کریم خان زند از آنرو خود را پادشاه نخواند که وسیله‌ای برای اثبات مشروعیت ادعای خویش نداشت و بنام کودکی از خاندان صفوی حکومت میکرد. قاجاریه نیز با همین مشکل روبرو بودند، حتی با تکیه بر این داستان که جدشان نه يك قاجار که فرزند شاه سلاطین حسین بوده است و در ایل

قاجار بزرگ شده، می خواستند تا با صفویه ارتباط خونی پیدا کنند. حتی فتحعلیشاه قاجار قصد داشت بهنگام تاجگذاری، با افشای این اتصال بنام شاه صفوی بر تخت بنشیند اما رؤسای قاجار مانع این کار شدند. بهر حال شاهان قاجار تا انقلاب مشروطیت همچنان بعنوان غاصب حق امام از یکسو و سلسله صفویه از سوی دیگر گرفتار نداشتن مشروعیت بودند. در واقع پس از انقلاب مشروطه و تدوین قانون اساسی و «قانونی» شناختن سلطنت قاجاریه بود که مشکل این سلسله از نقطه نظر مشروعیت حل شد و سلطنت قاجاریه بعنوان سلطنتی که واجد «قانونیت» است شناخته شد.

و در واقع تنها با انقلاب مشروطه است که تاریخ «مشروعیت» حکومت ها به پایان می رسد و دوره «قانونیت» آنها آغاز میشود و منشاء حقانیت حکومت ها از داشتن اتصال مستقیم با آسمان بریده میشود، هر چند که بهر حال این اتصال، به لحاظ حضور تشیع اثنی عشری در متن قانون اساسی، همچنان وجود دارد، امامو هبت الهی سلطنت را پادشاه مستقیماً دریافت نمی کند، بلکه این موهبت از آن ملت است و ملت آن را به پادشاه تفویض می نماید.

آنچه توجه به آن در اینجا اهمیت دارد آن است که با پیدایش قانون اساسی در ایران دیگر اشاره ای به «امام» وجود ندارد و مشروعیت سلطنت از خداوند به ملت و از ملت به پادشاه می رسد. باین ترتیب می توان گفت که قانون اساسی ایران با ظرافت خاصی از مشکل تعلیق کاریزمای امام غایب گذشته است و به تشتت ها و سرگردانی های حاصل از این تعلیق که هر گونه حکومتی را «غصبی» اعلام می کند خاتمه

داده است.

اما مسئله تعلیق کاریزما دارای نتایج سیاسی مهم دیگری هم هست از جمله اینکه اگرچه این تعلیق موجب شده تا نوعی امتناع از عمل سیاسی در تشیع اثنی عشری ظاهر شود لکن همیشه امکان عمل سیاسی شدید در دل این تشیع وجود دارد و کافی است تا راه حلی برای فعال کردن آن کاریزما که گفتیم یافت شود تا دیگر باره کسانی، بسا تکیه بر کاریزمای فعال شده، دست به انجام حرکات سیاسی و اجتماعی بزنند.

یکی از راه های تحقق بخشیدن به این امکان جستن وسایلی برای دست یافتن به امام غایب بوده است. انجام این کار را در تاریخ به چند صورت می توانیم ببینیم. نخست باید به آن دسته از مبارزات اجتماعی اشاره کرد که تحت نام انتظار ظهور امام انجام میشده، مثلاً در تاریخ میخوانیم که مردم شهرهای مختلف، به علامت اعتراض سیاسی، اسبی را زین کرده و روز جمعه (که در احادیث روز ظهور امام غایب است) آن را به بیرون شهر برده و در انتظار امام می ماندند. این حرکت که بطور صریح عملی سیاسی محسوب میشود در عین حال دل شرکت کنندگان حرکت را به ظهور رهبر کاریزماتیکی که قرن ها منتظر او بودند گرم میکرده است.

راه دوم این بوده است که مدعیان رهبری، برای اثبات مشروعیت ادعای خویش، خود را «باب» امام معرفی میکرده اند. این ادعا بر این فرض مبتنی بوده است که اگرچه امام غایب است لکن امکان برقراری ارتباط با او و حتی گرفتن مأموریت از جانب او بهیچ روی از بین نرفته است. بهمین دلیل ما تا به امروز نیز به کسانی بر میخوریم که یا خود

مدعی تشرف به حضور امامند و یا دیگران این اعتقاد را نسبت بایشان دارند. مثلاً بخش مهمی از کتاب «منتهی الامال» شیخ عباس قمی به ذکر نام کسانی اختصاص دارد که در زمان غیبت امکان یافته اند بحضور امام تشرف حاصل کنند. کسانی که با طرح این تشرف قصد عمل سیاسی داشته اند اغلب خود را «باب» امام نامیده اند. مشهورترین حادثه مربوط به این نوع به ادعای سیدعلیمحمد شیرازی مربوط میشود و فتنه ای که او در عهد سلطنت ناصرالدین شاه قاجار برآه انداخت.

راه سوم آن است که مدعی رهبری جامعه یکباره خود را همان امام منتظر غایب معرفی کند. در این مورد نیز به حوادث تاریخی متعددی برمیخوریم و از جمله باز میتوان بهمان قضیه فوق اشاره کرد، زیرا سیدعلیمحمد مزبور پس از اینکه ابتدا خود را «باب» امام زمان معرفی کرد، یکباره مدعی شد که خود آن امام است. آنچه تحقق چنین ادعائی را کمتر قرین توفیق میکند تصریح احادیث تشیع اثنی عشری است. براینکه امام غایب همان فرزند حضرت امام حسن عسگری (ع) است، و هم او است که در پایان عهد غیبت دیگر باره ظهور می کند و جهان را پر از عدل و داد میسازد.

بهر حال از نقطه نظر سیاسی مهم آنست که توجه کنیم، با وجود بن بست که غیبت امام و تعلیق کاریزمادردرون جامعه شیعه بوجود آورده، در طول تاریخ هر کجا که شرایط اجتماعی ظهور یک رهبر کاریزماتیک را ایجاد می کرده است ضرورت ها، بصور مختلف، پیدایش نظریه ها و ادعاهای توجیه کننده و مشروعیت تراش متعددی را دیکته میکرده است. به عبارت دیگر در هر مورد از این موارد تاریخی برای درک علت

۳۲ باید در جستجوی زمینه و شرایط اجتماعی خاصی بود که به اینگونه حرکات می انجامیده است.

یکی از مهمترین مواردی که در طی آن کوشش شده تا با تکیه بر مباحث نظری به بن بست تعلیق کاریزمای امام خاتمه داده و آن را بداخل جماعت باز گردانده و حالت استمرار به آن بخشد مورد شیخ احمد (حسائی) ست. شیخ احمد احسائی در عهد فتحعلیشاه قاجار بر این نکته احتجاج کرد که اصل غیبت نمی تواند مانع استمرار فیض و باعث محرومیت جماعت از آن باشد و اگر چه امام غایب است لکن مسلماً باید مسیری برای ادامه رسیدن فیض امامت وجود داشته باشد. او این راه را در وجود کسی جست که «رکن رابع» نام گرفت؛ «رابع» از آن جهت که پس از سه رکن دیگر و اجد کاریزما قرار می گرفت، یعنی خداوند، پیامبر و امام. این «رکن رابع» در واقع کسی بود که فیض کاریزما را از ناحیه مقدسه امام غایب دریافت میداشت و به لحاظ آن می توانست مدعی مشروعیت رهبری جامعه شیعه باشد. از دل همین مطالب و مباحث نظری بود که سیدعلیمحمد ادعای بابیت و سپس امامت خود را مطرح کرد، اما نتیجه دیگر آن بوجود آمدن يك امکان دائمی برای استفاده از فیض امامت بود که بوسیله شاگرد شیخ احمد، یعنی سید کاظم رشتی، بصورت پیدایش «مکتب شیخیه» و حضور دائم يك «رکن رابع» درآمد.

اما تجربه مکتب شیخیه، و همچنین تجربه فرقه اسماعیلیه در عهد قاجاریه، و نیز تجربه همه سلسله های باطنی، بندانشجوی جامعه شناسی سیاسی می آموزد که استمرار وجود کاریزما در جامعه، اگر ملازم با شرایط خاص اجتماعی نباشد، همه خصلت های انقلابی و بنیاد شکن

کاریزما و رهبری کاریزماتیک را از بین می برد. رابطه همه اینگونه نهضت ها با دستگاه های سیاسی و نظم موجود وقت خود نشان دهنده فقدان خصلت های ویرانگرانه کاریزماتیک در آنهاست.

به عبارت دیگر شاید علاوه بر کاریزمای شخصی و کاریزمای غیر شخصی بتوان بوجود نوع سومی از کاریزما نیز قایل بود که خصلتی «نیمه شخصی - نیمه غیر شخصی» دارد. در این نوع کاریزما هم بایک «منصب» کاریزماتیک روبرو هستیم و هم بایک رهبر کاریزماتیک. اما از آنجا که در مباحث قبل دیدیم که این دو نوع کاریزما ذاتاً بسایکدیگر مخالف دارند و کاریزمای شخصی امری «ضد منصب» است، پس وقتی این دو در وجود یک شخص جمع آمد حاصل کار امری خنثی از لحاظ سیاسی خواهد بود، بخصوص که استمرار وضع موجود ملازمه ظهور کاریزما را با شرایط اجتماعی خاص از بین برده باشد.

اگر تجربه ادعای سیدعلیمحمد شیرازی کم و بیش واجد خصوصیات کاریزماتیک بود، تجربه سید کاظم تنها به ظهور نوع خاصی از سلسله های باطنی انجامید که در طول تاریخ همچون همه سلسله های صوفیانه، نه بر علیه وضع و نظم موجود که بر له آن فعالیت داشته اند. از این نقطه نظر جالب است که بدانیم اکثر شاهان قاجار و اشراف دوره حکومت آنان تعلق خاصی به شیخی گری داشته اند.

باری نتیجه گیری کنیم که «کاریزمای ناب» ضد نظم موجود و در عین حال، بقول ماکس وبر: «مخالف همه فعالیت های منظم اقتصادی و شغلی برای رهبر کاریزماتیک است»^۱ و تنها به ادعای رهبر کاریزماتیک مشروعیت می بخشد، اما پس از مرگ او این کاریزما بدو صورت «غیر

شخصی» و «شخصی - غیر شخصی» بسکار ادامه میدهد. در مورد اول منصب کاریزماتیک بوجود می آید و رهبری به فعالیت های منظم اقتصادی و شغلی می پردازد، و در صورت دوم بوجود آورنده چیزی میشود که ماکس وبر آن را «قدیم ترین مشاغل» می خواند^۱، شغلی که از آن جادوگران، غیبگویان و رهبران باطنی جوامع است.

رسمی شدن مذهب

همانگونه که گفته شد غیبت امام (ع) موجب تعلیق کاریزما شد و این تعلیق خود موجب شد که کاریزمای امام بلافاصله در معرض فراگرد تجزیه قرار نگیرد. به عبارت دیگر با غیبت امام از او «منصبی» باقی ماند که هیچ آدم عادی را یارای اشغال آن نبود. این مسئله باعث شد که بر خلاف عالم تسنن، در تشیع اثنی عشری از درون منصب مزبور منصب‌های سه گانه رهبری سیاسی، روحانی و باطنی بلافاصله بیرون نیاید. اما اگر چه شیعیان اثنی عشری اقلیتی محروم از قدرت سیاسی بودند، لکن در امور روزمره خویش ناگزیر بودند تا به کس یا کسانی مراجعه کرده و کسب تکلیف نمایند. در این مورد البته سفارش‌هایی هم از امام غایب، بوسیله نواب اربعه، در دست بود؛ از جمله اینکه شیعیان در عهد غیبت باید برای مسایل مبتلا به خود به روایت کنندگان احادیث ائمه (ع) مراجعه می‌کردند. این امر موجب گردید که در بین شیعیان

عده زیادی به جمع آوری و تدوین کتب روایات و اخبار و احادیث شیعی، پردازند و مردم نیز در مواقع احتیاج به ایشان مراجعه کرده و پاسخ مشکل خود را از بین احادیث جمع آوری شده بیابند.

کوشش برای استخراج پاسخ مناسب از بین احادیث موجود در اسلام «اجتهاد» نام دارد و کسی که قدرت آن را بیابد تا بر اساس اصول معینی به کار استخراج پاسخ و راه حل دست زند «اصولی» و «مجتهد» خوانده میشود. پس کسانی که جهان بینی و عمل خود را بر اساس به اصطلاح «علوم ائمه (ع)» استوار میکردند یا به جمع آوری حدیث مشغول بودند، یا به تدوین اصول استخراج احکام، و یا به خود عمل استخراج. اما در هر حال از آنجا که از یکسو قدرت سیاسی در دست آنان نبود و نیز آنان با قدرت سیاسی پیوند نداشتند و همچنین چون با وجود قابل بودن به حضور امام نمیشد کسی را برای رهبری جامعه برگزید، حوزه عمل این محدثین، فقها، اصولیون و مجتهدین بسیار تنگ و کم دامنه بود. با اینهمه میتوان گفت که اگر در عالم تسنن به لحاظ اولویت امور سیاسی فراگرد تجزیه کاریزمای پیامبر اسلام با ظهور منصب رهبری سیاسی آغاز شد، در عالم تشیع این فراگرد کم و بیش با ظهور منصب رهبری روحانی آغاز گردید. اما این رهبری از آنجا که دارای هیچ ارتباط صریحی با کاریزمای امام نبود و بر «علم» صاحب منصب مورد نظر تکیه داشت امری بود کاملاً غیر کاریزماتیک.

باحمله مغول، در آمیختگی مذاهب باهم، تساهلی که مغولان در مورد شیعه اثنی عشری اعمال میکردند، و نیز خطرناک بودن تظاهر به سنی یا اسماعیلی بودن، همه و همه موجب گردید که گسریشی در صوفیه و

باطنیة اسماعیلی نسبت به اثنی عشری شدن بوجود آید و بدینسان در این عهد نوعی تصوف شیعی با گرفت و سلسله‌های صوفیان و باطنیه شیعی پیدا شدند. با توجه به باطنی بودن اساس کار این سلسله‌ها و آمدنشان بداخل شیعه اثنی عشری، نوعی رهبری باطنی نیز در این تشیع پیدا شد که پیش از آنکه حاصل فراگرد تجزیه کاریزمای امام باشد، ناشی از جانشین شدن يك منبع مشروعیت دیگر بجای آن بود.

به قدرت رسیدن صفویه و رسمی شدن تشیع اثنی عشری در ایران به يك معنی معادل است با پیدایش منصب رهبری سیاسی در تشیع اثنی عشری. اما همانگونه که دیدیم صفویه برای اثبات مشروعیت رهبری خود توانستند از نوعی کاریزمای خاص استفاده کنند که در محتوای ادعاهای شاه اسماعیل صفوی نهفته بود.

در واقع پیدایش مناصب گوناگون رهبری شیعی در عهد صفوی علاوه بر آنکه حاصل فراگرد تجزیه کاریزمای امام محسوب میشود، بیشتر ناشی از تجزیه کاریزمای نخستین پادشاه صفوی می باشد. او بود که از یکسور رهبری سیاسی محسوب میشد و از سوی دیگر رهبری باطنی و مرشد اعظم خانقاه. آنچه در واقع او کم داشت مقام رهبری روحانی و تشریعی بود. این کمبود از طریق دعوت علمای شیعی به ایران رفع شد، و از آنجا که این علماء در ایران چندان ریشه نداشتند، مجبور بودند برای ادامه کار خود به قدرت شاه صفوی تکیه کنند.

بدین ترتیب همچنانکه کاریزمای شاه صفوی روبه تجزیه نهاد و شاهان صفوی رفته رفته مبدل به رهبرانی صرفاً سیاسی شدند، دستگاه‌های درویشی و رهبری باطنی از یکسو و دستگاه روحانیت از سوی دیگر

نضج گرفتند. و این هر سه رهبری، یعنی شاه و قطب و روحانی ریشه مشروعیت خود را هم در کاریزمای امام داشتند و هم در کاریزمای شاه اسماعیل.

حملة افغان‌ها و انقراض سلسله صفویه موجب شد که هر سه دستگاه رهبری از یکی از منابع مشروعیت خود محروم شوند، هرج و مرج از یکسو خلاء سیاسی را به همراه آورد و از سوی دیگر موجب شد تا دو دستگاه دیگر هر چه بیشتر بر مشروعیت خود به وسیله اتصال به کاریزمای امام تأکید کنند. جنگ خونینی که بین این دو دستگاه در طی دوران هرج و مرج پیش آمد خود از همین روی بود.

هنگامیکه با قدرت رسیدن قاجارها هرج و مرج به پایان رسید معلوم شد که از دل آشوب‌ها روحانیت و تصوف شیعی توانسته‌اند پیوندهای خود را با کاریزمای امام هر چه بیشتر محکم کنند، حال آنکه رهبری سیاسی به کلی فاقد این اتصال و در نتیجه مشروعیت است. رهبری سیاسی کوشید تا با نزدیک شدن به رهبری باطنی، و به خصوص بعدها با شیخیه، ضعف‌های خود را بپوشاند. لکن روحانیت جان گرفته از هرج و مرج، با تکیه بر مشروعیت خویش از یکسو و بی پشتوانه بودن حکومت از سوی دیگر، از آن‌پس توانست در مقابل رهبری سیاسی موضع بگیرد و در اکثر مواقع بر علیه آن اقدام کند.

به يك تعبیر اگرچه انقلاب مشروطه با کمک روحانیت به پیروزی رسید، لکن نتیجه آن، همچنانکه دیدیم، فراهم آوردن منبع جدیدی برای مشروعیت سلطنت قاجار بود، سلطنتی که تا آن زمان نتوانسته بود مشروعیت معینی برای خود فراهم آورد در نتیجه محکوم بود تا با زور و دیکتاتوری حکم براند.

بهر حال روحانیت که از یکسو از طریق دامن زدن به قدرت «اجتهاد»، و در نتیجه واداشتن مردم به «تقلید»، و از سوی دیگر با تکیه به طبقه متوسط شهری، بقدرتی اجتماعی تبدیل شده بود خود بخود توانست برای مدت زمانی در حوزه رهبری سیاسی هم قدم علم کند، با اعلام جهاد بر علیه روس ها حکومت را به جنگ وادارد، امتیاز تنها کو را ملغی سازد و انقلاب مشروطیت را به پیروزی رساند. باری، رابطه اجتهاد و تقلید و مشروعیت روحانیت از یکسو، و مشروعیت نداشتن حکومت از سوی دیگر، بقولی روحانیون را تبدیل به «رهبران طبیعی» جامعه کرد^۱

آنچه در اینجا و از لحاظ مطالعه ما حائز اهمیت است طبیعت دو گانه مشروعیت روحانیت تشیع است. مجتهدین از یکسو «نایب عام» امام محسوب میشوند و بنام او عمل می کنند و از سوی دیگر مبنای رهبریشان همچنان پیش از آنکه در اتصالی کاریزماتیک نهفته باشد به «اعلمیت» و دانش آن ها مربوط است. به عبارت دیگر از دیده پیروان خویش آنان مردانی صاحب کاریزما هستند، توده مردم به آنان به چشم آدم عادی نمی نگرند، دستشان را می بوسند و از ایشان التماس دعا - و حتی شفاعت - دارند. اما خود آنان بر این ادعایستند که مردمی غیر عادیند، یا با اتصالی ولایی به امام (ع) پیوند دارند. از لحاظ نظری آنان صرفاً مردمی «عالم» هستند و فوقی اگر بر دیگران دارند به لحاظ همین علم است.

البته در همه کتب شرح حال رجال و تذکره های علماء به موارد

۱- حمید الگار - «نقش روحانیت پیشرو در جنبش انقلاب مشروطه» - ترجمه

دکتر ابوالقاسم سری - ۱۳۵۶.

متعددی بر می خوریم که عالمی اهل «حال» میشود، امام را در خواب می بیند، یا احیاناً - مثل مورد آیت الله بحر العلوم - در بیداری به محضر او مشرف می گردد. اما این ها همه جنبه های سمسی کار است و از لحاظ نظری منصب «اجتهاد» فاقد هر گونه اتصال کاریزماتیک با مبداء روحانی است.

این نکته را بخصوص در بحث های پیرامون آینده منصب مرجعیت تقلید در می یابیم. منصب مرجعیت تقلید مولود طبیعی رابطه اجتهاد و تقلید از یکسو و ضرورت تقلید از مجتهد اعلم از سوی دیگر بوده است، و اگر چه هیچگونه معیار و ضابطه تشریفاتی برای تعیین رئیس مذهب و مرجع کل تقلید وجود نداشته، لکن عملاً کسانی توانسته اند در دو قرن اخیر به این منصب دست یابند. با مرگ مرجع بزرگ پیشین حضرت آیت الله بروجردی - بحث های مختلفی در مورد آینده این منصب در گرفت. آنچه در همه این بحث ها از لحاظ این مطالعه جالب توجه است آنست که هیچ کس به ضرورت وجود یک رابطه کاریزماتیک بین مرجع و امام عصر (ع) اشاره ای نکرده است، حتی عده ای این نظر را طرح کرده اند که رهبری روحانیت تشیع اثنی عشری باید به یک شورای منتخب واگذار شود. این خود قبل از هر چیز نشانه فقدان کاریزما در ذات این منصب است.

البته طبیعی ست که، با وجود اعتقاد به حضور امام عصر (ع)، هر آنکس که رهبری دین را در تشیع بدست می گیرد خود بخود پیش از یک مجتهد اهل تسنن - حتی اگر مفتی اعظم باشد - دارای جذابیت است، چرا که او امام را در پیش روی خویش دارد حال آنکه روحانی

اهل تسنن جز کتاب و سنت تکیه گاهی بدست نیاورده است .

آنچه میتواند روحانیت شیعه را بیش از این ها جذاب کند، کثرت مواردی است که سادات در مقام مجتهد و مرجع ظاهر میگردند . همانگونه که دیدیم اعتقاد به توارث خونی کاریزمای پیامبر اسلام موجب گردیدم است که سادات در بین شیعیان از احترام خاصی برخوردار باشند . حال اگر این سادات به کسوت روحانیون در آیند و به مقام اجتهاد و سپس مرجعیت تقلید برسند خود بخود رنگی از کاریزما را در قدرت جاذبه خویش خواهند داشت .

در عین حال کوشش هایی هم بعمل آمده است تا علاوه بر «علمیت» صفات دیگری را نیز برای مرجعیت شرط بشمارند، که از آن جمله اند تقوی ، زهد، و این و آن آخر - شجاعت، قیام به امر به معروف و نهی از منکر . این صفات می توانند بر حقانیت مشروعیت منصب مرجعیت بیافزایند و بخصوص در این دو صفت آخر کاملاً بوئی از نیاز به داشتن صفات کاریزماتیک استشمام میشود .

بهر حال آنچه از لحاظ مطالعه رابطه دستگاه روحانیت و دستگاه رهبری سیاسی در ایران اهمیت دارد آن است که تشیع اثنی عشری ، که حدود پانصد سال پیش مذهب اقلیتی پراکنده در سرزمین های اسلامی بود، اکنون مذهب اکثریت ایرانیان است و در واقع وجه مشخصه ای محسوب میشود که ایران را از جهان اسلام متمایز میسازد . حتی استظهار صفویه به این مذهب را ریشه توفیق آنان در مستقل کردن ایران بعنوان يك کلیت سیاسی دانسته اند و بعبارت دیگر مورخین تشیع اثنی عشری را شرط اولیه و لازم این استقلال می دانند .

پیشینه سیاسی و گرایش طبیعی این مذهب به اثر گذاشتن بر جریانات سیاسی موجب آن گردیده است که در همه زیر و بم های ایران اسلامی مستقل نقش خاصی بعهده عناصر مذهبی گذارده شود . لذا در هر بحثی درباره تحولات اجتماعی - سیاسی ایران ، روحانیت این مذهب نیز بعنوان یکی از عوامل ضروری و مربوط تلقی گردیده است . نقش این روحانیت در جریانات سیاسی چیزی بیش از تأثیر عمومی مذاهب ، بعنوان يك پدیده فرهنگی و در نتیجه روبنائی ، در تحولات اجتماعی است ؛ زیرا هر کجا که تاریخ ایران اسلامی مستقل مطرح میشود، بلافاصله این روحانیت در مرکز توجه قرار می گیرد و نه تنها حضور آن را باید از لحاظ ارائه نظریه های سیاسی ، بلکه از لحاظ فعالیت ها و درگیری های سیاسی نیز مورد توجه قرار داد . هیچ يك از مطالعات ایرانشناسی فاقد اشارات مفصلی به موضع فعال سیاسی این روحانیت و تأثیر آن بر تاریخ ایران نیست .

اما آنچه در اغلب اینگونه مطالعات مورد توجه قرار نمی گیرد نقش حیاتی استقلال ایران است در زنده ماندن و رشد تشیع اثنی عشری . حال آنکه درست همین حقیقت است که نقش سیاسی روحانیت را همواره تا حدودی محدود و فعالیت های آن را به مسیر و جهت معینی هدایت کرده است . چرا که تازمان ما این مذهب بدون وجود ایران مستقل همواره مورد تهدید مذهب تسنن که مذهب بقیه عالم اسلام بشمار میرود بوده است .

برای روحانیت اثنی عشری این تهدید اکنون بیش از آنکه از ی عالم تسنن باشد از جانب کمونیزم بین المللی احساس میشود و

همین مسئله اکنون نیز حیات تشیع اثنی عشری را به حیات ایران مستقل، در وضع امروز خود، پیوند می زند . بدینسان گرایش طبیعی این مذهب بسوی رهبری اجتماعی از یکسو و آسیب پذیری آن در مقابل نیروهای مختلف از سوی دیگر کار آن را به یک موقعیت دو گانه کشانده است ، موقعیتی که در واقع عبارتست از نوسان بین داشتن موضعی تهاجمی و عقب نشینی محافظه کارانه در مقابل دستگاه های رهبری سیاسی . در واقع با فراموش کردن این موقعیات متضاد و توجه به ظهور گهگاه این مذهب در صحنه سیاست است که آن مطالعات کمتر متوجه دلایل اعمال ظاهراً ناهماهنگ سیاسی این مذهب شده اند .

اما بطور آشکار توجه به سرچشمه های اجتماعی - سیاسی مذهب اثنی عشری از یکسو و رابطه حیاتی آن با استقلال ایرانی که اثنی عشریه را مذهب رسمی بداند از سوی دیگر می تواند راهگشای درك شكل و جهت موضع گیری های سیاسی روحانیت در ایران باشد .

ایدئولوژی و حکومت اسلامی

اگر چه آنچه تاکنون در این مقال تحت عنوان «جامعه شناسی سیاسی» مورد بحث قرار گرفت کلاً به موضوع «مشروعیت رهبری» اشاره داشت، لکن دریغ است اگر این دفتر را فرو بندیم و اشاره‌ای - هرچند گذرا - به موضوع مهم دیگری که از ارکان بحث‌های جامعه‌شناسی سیاسی ست نداشته باشیم. بخصوص که این موضوع نیز با مسئله «مشروعیت» در ارتباط مستقیم است.

جامعه‌شناسی سیاسی در بررسی نهضت‌های اجتماعی علاوه بر «رهبری»^۱ و «مشروعیت» آن، به «ایدئولوژی» آنها نیز توجه دارد. این اصطلاح را نخستین بار فیلسوف فرانسوی دستوت دوتراسی^۱ سکه‌زد. منظور او علمی بود ناظر بر «ایده‌ها» یا «انگاره‌های ذهنی»، بمنظور بررسی صحت و سقم آنان به مدد یک نظام نظری انتقادی که به

1 - Destutt de Tracy (1755 - 1836)

فراگردهای عمل ذهن توجه داشت. بعبارت دیگر او میخواست، در «علم انگاره‌ها»، به کمک بررسی انتقادی این فراگردها، به صحت و سقم انگاره‌ها پی ببرد. لکن این اصطلاح بزودی بطور وسیعی مورد استفاده قرار گرفت و بجای آنکه چنان معنایی از آن استنباط شود، بیشتر معنی «نظام کلی تفکرات، عواطف و طرز تلقی‌های آدمی نسبت به جهان، جامعه و انسان» را واجد شد و بخصوص آن را در حوزه تفکر سیاسی به معنی «جهان‌بینی سیاسی» بکار بردند. پس ایدئولوژی در واقع اکنون به مجموعه‌ای کلی اطلاق میشود که در درون آن تفکرات، عواطف و طرز تلقی‌های سیاسی افراد حضور دارد. حال یا این مجموعه می‌تواند در خود آگاهی فرد بصورتی مرتب و منظم حضور داشته باشد، و یا فرد بی آنکه بر آن آگاهی منظم داشته باشد بر حسب آن عمل کند. بدین ترتیب ایدئولوژی دیگر لزوماً واجد کمال و انسجام منطقی نباید باشد و به این لحاظ با «فلسفه» و «علوم مثبت» متفاوت است، و در واقع ملاط و نخ تسبیح اجزاء آن بیشتر از جنس عواطف و گرایش‌های عاطفی است تا فراگردهای عقلی و منطقی. در باره سیستم منافع طبقاتی را زیر ساز و شالوده ایدئولوژی گروه‌ها دانسته‌اند. و کارل مانهایم^۱ این مفهوم را رساننده آن مجموعه فکری و عاطفی میدانند که خواستار حفظ وضع موجود و یا بازگشت به گذشته‌ای معین و از دست رفته است. این برداشت البته هنوز قبول عام نیافته است، لکن بهر حال تفکیک دو نوع ایدئولوژی از هم ضرورت دارد. این دو نوع ایدئولوژی عبارتند از

ایدئولوژی خواستار حفظ وضع موجود و یا بازگشت به گذشته (که مانهایم دقیقاً همین را «ایدئولوژی مطلق» میداند) و دودیدگر ایدئولوژی شوریدن بر علیه وضع موجود، طرح افکندن دین نو و سیاست نو، و انتظار برای آینده. این نوع دوم را مانهایم «یوتوپیا» یا «ناکجا آباد» می‌خواند.

در یک بررسی جامعه‌شناسی سیاسی درباره تشیع بطور عام و نیز تشیع اثنی عشری بطور خاص توجه به مسئله ایدئولوژی ضرورت دارد، چرا که بهر حال عمل ناب سیاسی - چه در سطح رهبری و چه در سطح توده‌های پیرو دستگاه رهبری - از این منبع تغذیه کرده و در واقع مشروعیت آن بوسیله ایدئولوژی توجیه می‌گردد.

خصلت آشکار موضع سیاسی تشیع اثنی عشری دو گانه بودن آن است، چرا که از یکسو به لحاظ توجه به دوران صدر اسلام، و بخصوص دوره حیات پیامبر (ص) و خلافت علی (ع)، ذاتی گذشته گرا دارد، و از سوی دیگر بخاطر وجود انتظار برای ظهور امام عصر (ع) خصلتی آینده‌نگر و انتظاری را احراز کرده است. آنچه در این میان همواره اعتبارش مورد تردید و نفی واقع شده همان «وضع موجود» است. پس شیعه اثنی عشری چه از لحاظ بحث مشروعیت رهبری و چه از لحاظ ماهیت ایدئولوژیک خود با «وضع موجود» موافقت ندارد. یا می‌خواهد به گذشته‌ای بسیار دور باز گردد و یا چشم بر آفاق آینده‌ای دارد که نمی‌داند. کی فرا خواهد رسید.

همانگونه که در فصول قبل دیدیم، پس از غیبت آخرین امام (ع) در تشیع اثنی عشری فراگرد غیرسیاسی شدن تفکر مذهبی آغاز شد و تشیع را، چه به لحاظ غیبت امام، و چه به لحاظ ضرورت «تقیه»، بصورت دستگاهی غیرسیاسی در آورد. اما سقوط صفویه، قطع ارتباط روحانیت شیعه با دربار صفوی، و روبرو شدن با اقدامات شدید افغانها و نادرشاه افشار در جهت تحدید قدرت اجتماعی و اقتصادی روحانیت، موجب شد تا روحانیت، با تکیه بر نظام «اجتهاد و تقلید»، بیش از پیش بر طبقات متوسط شهری تکیه کند و بزودی بصورت متحدان طبیعی آن، ویا بهتر بگوئیم سخنگوی رسمی آن، در آید. و از آنجا که منافع این طبقات در تمام طول دو یست ساله اخیر بوسیله نیروهای استعماری خارجی در خطر بوده و طبقات مزبور همواره، در آشکار و نهان، به مبارزه با این نیروها مشغول بوده اند، روحانیت نیز ناگزیر در گیر مبارزات اجتماعی شده و توانسته است در موارد خاص نیروهای سیاسی را در مسیرهای معینی بکار اندازد. اما آنچه در طی این مدت پیش آمدنشان داد که دستگاه روحانیت تشیع اثنی عشری، به لحاظ سابقه تاریخی خود، دارای هیچگونه ایدئولوژی خاص نیست، و به عبارت دیگر نه می تواند مستقلاً خواستار قدرت سیاسی باشد و نه قادر است قدرت سیاسی را بسوی گذشته یا آینده ای معین راهنمائی کند. همین سرگردانی موجب شد تا در دو یست ساله اخیر روحانیت بصورت بسازیچه ای در آید در دست دولتمندان، سیاستمداران و روشنفکران غیر مذهبی. مسئله اینان همه این بوده که در تحقق خواستهای مندرج در ایدئولوژیهای خاص خویش چگونگی میتوانند از نیروی

روحانیت در جهت بحرکت در آوردن توده ها استفاده کنند. این مشغله ذهنی را هم میرزا ملکم خسان ارمنی داشت، و هم سید جمال الدین اسد آبادی؛ هم مشروطه خواهان و هم روشنفکران عهد ملی شدن صنعت نفت؛ و هم جلال آل احمد.

اما آنچه در این معادله حائز اهمیت است آنست که همه آنانی که به مذهب بعنوان يك نیروی بزرگ سیاسی نگریسته اند، از یکسودر بیرون از آن واقع بوده اند و از سوی دیگر صرفاً حل مسئله خود را در گرو راه آمدن قشر روحانی دانسته اند. بعبارت دیگر اینان در جستجوی آن بر نیامده اند که در میان توده های مسلمان کشور به شناخت مبانی ایدئولوژیک عقاید پردازند و بکوشند تا آن حرکتی را که می خواهند با کمک این ایدئولوژی و در یک سطح وسیع اجتماعی بوجود آورند و ببینند تا روحانیت تا چه حد میتواند خود را با این حرکت وسیع همساز کند. در داخل صفوف رهبری روحانی نیز به لزوم پرداخت يك ایدئولوژی - در اینجا به معنی يك نظام کلی معنی دار - چندان توجهی نشده است. به همین دلیل فقدان ایدئولوژی به پراکندگی صفوف، تکیه بر نیروهای دیگر، و سرگردانی بین قبول و رد پدیده های زندگی امروز انجامیده است. روحانیت سیاسی بجای آنکه بربك ایدئولوژی کلی تکیه کند، بر «علم» تکیه کرده است و بجای آنکه از خود مذهب يك دستگاه کارآمد ایدئولوژیک بسازد، در حاشیه آن و عنداللزوم، به فعالیت سیاسی پرداخته است. بر فهرست علت های ظهور این وضع بیافزائیم نفوذ خارجی را و سنت دل بستن به وعده های این و آن را - که سرگذشت ملت های مسلمان و

سایر اعضا جهان غیر صنعتی را بر سر میزهای مذاکره خود حل می کنند. امادر بیست ساله اخیر همه اقشار اجتماعی ما - چه روشنفکران مذهبی و چه غیر مذهبی - فرصت آن را داشته اند تا نومیادی از حسن- نیت نیروهای خارجی را، چه چپ و چه راست، بیازمایند و راه نجات را در تکیه بر خویش و سنت ها و فرهنگ خود جستجو کنند. کوشش در یافتن یا ساختن يك ایدئولوژی منسجم نیز خود تنها حاصل يك چنین تجربه ای می تواند باشد.

در حوزه يك چنین نگرشی ست که اهمیت کارهای دکتر علی شریعتی در تاریخ تشیع اثنی عشری آشکار میشود. او نخستین کس است که بضرورت نیاز به عمل سیاسی و التزام ناگزیر آن به داشتن يك ایدئولوژی خاص و صاحب هویت پی برده و در جهت ساختن يك چنین کلیتی به بازنگری همه تاریخ، شخصیت ها و مفاهیم تشیع اثنی عشری پرداخته است. آنچه او آن را فراگرد «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی» می- نامد چیزی نیست جز کوشش در جهت شکل بخشیدن به يك ایدئولوژی کامل اثنی عشری که در ظل آن شیعه به «يك حزب کامل» مبدل میشود، از سیاهی به سرخی می گراید، و همه مفاهیم خویش را در افق این تفکر سیاسی جدید بصورتی کاملاً بدیع عرضه می کند. شریعتی بر این اعتقاد بود که فرهنگ هر ملت واجد امکانات بی شمار است - بقول خودش مثل منابع نفت که زیر پای ملتی گرسنه واجد انواع امکانات تولید انرژی و محصولات صنعتی ست - و کسار روشنفکر آن است که این منابع را استخراج کند، تصفیه نماید و در این «پالایش» از هر ماده خام کار، ماده ای

انرژی زا و بحرکت در آورنده بسازد. او با تکیه بر همین روش بود که به تاریخ تشیع بصورتی انتقادی تقرب کرد و آن را به دو بخش تشیع علوی و تشیع صفوی تقسیم نمود. در این تقسیم بندی نظر او در واقع به دو گونه امکان برای تحلیل و تفسیر مفاهیم واحد بود. او کوشید تا نشان دهد که مفاهیم تشیع اثنی عشری در طی تاریخ قلب ماهیت شده و معنایی عکس آن را میدهند که در عصر پیدایش خویش داشته اند. بدینسان او با وجود آوردن يك نظم (سیستم) کلی - که خود از آن بعنوان «ایدئولوژی اسلامی» یاد میکرد - کوشید تا کلیه مفاهیم موجود در تشیع اثنی عشری را معنایی تازه - یا پالوده - بخشد و روح حرکت سیاسی را در آنها بدمد. به قول خودش:

«دقیق ترین مدرک تشخیص و تفکیک میان ایدئولوژی با فرهنگ، فلسفه، علوم، و هنر، این است که: ایدئولوژی اسلامی «مجاهد» می پرورد... و علوم اسلامی - به معنی امروزش - «مجتهد» یا «روحانی» و «آیت الله»، و «فقیه»... ایدئولوژی امروز «مبارز» می سازد، و فرهنگ جدید «فیلسوف» و «دانشمند» و «استاد دانشگاه»!

بدینسان در شناخت کوشش های دکتر شریعتی باید در نظر داشت که او می خواهد تا این ایدئولوژی مجاهد ساز مبارز پرور را بکار گیرد و کل فرهنگ تشیع اثنی عشری را دیگر باره معنی کند. و دیده ایم که او از یکسو تا چه حد در این بازبینی تاریخ و مفاهیم کوشیده و از سوی دیگر چگونه توانسته است بمدد ساختن این ایدئولوژی توده های مسلمان را

بحرکت در آورد. این حرکت خواه ناخواه قشر روحانی را - چه بخواهد و چه نخواهد - با خود میکشاند.

امادر کنار کوشش‌های دکتر شریعتی برای بیرون کشاندن تشیع اثنی عشری از بن بست غیرسیاسی بودن ویا ایدئولوژی نداشتن، باید به کوشش‌های دستگاه روحانیت نیز در بوجود آوردن يك نظم کلی اسلامی از لحاظ سیاسی اشاره کرد، یعنی همان که امروزه از آن بعنوان «حکومت اسلامی» یاد میشود.

تفکر مبتنی بر اعتقاد به «حکومت اسلامی» البته همچنان از نقش ایدئولوژی در خلق يك تشکل سیاسی کلی غافل است، اما بجای آن در واقع کوشش می کند تا نوعی تصور امروزین از نهاد سیاست و حکومت را بدست داده و به نحوی از انحاء برنامه‌های مشخص کار خویش را ارائه دهد. این تفکر بطور طبیعی، و از آنجا که همچنان تحول مذهبی را در درون قشر روحانیت می بیند، و روحانیت را نه منتخب مردم بلکه رهبر مستقل و طبیعی آنان میداند، همچنان در وهله نخست نگران اثبات مشروعیت خویش است. و همین کوشش است که در سیر تحولات سیاسی تشیع اثنی عشری حرکتی قاطع بسوی سیاسی شدن این مذهب و دستگاه رهبری آن بحساب می آید.

تبیین تفکر مبتنی بر اعتقاد به «حکومت اسلامی»، بزبان جامعه شناسی سیاسی، آن است که رهبری روحانی - باتکیه بر مبحث «ولایت فقیه»، که در آن فقیه بعنوان جانشین عام امام (ع) تنها رهبر مشروع جامعه

بحساب می آید - خود را فراتر از رهبری سیاسی قرار میدهد و به رهبری سیاسی صرفاً بصورت آلت اجرایی کار خویش می نگرد، دستگاهی که بهمین لحاظ دیگر دارای ماهیتی سیاسی نمی تواند باشد. و آنگاه دستگاه روحانیت - وبخصوص این مطلب در نوشته‌های آیت الله العظمی خمینی وجود دارد - به تشریح این نکته می پردازد که دستگاه رهبری عالی «روحانی - سیاسی» چه برنامه‌هایی را برای اجرای دستگاه سیاسی سابق - که اکنون بصورت آلت اجرایی درآمده - احاله می کند. بدینسان حرکتی خلاف آنچه تا کنون مرسوم بوده آغاز میشود. تا کنون دولت‌ها میکوشیده‌اند تا روحانیت را از سیاسی شدن باز دارند و مذهب را امری غیرسیاسی بدانند، حال آنکه در تفکر مبتنی بر «حکومت اسلامی» این روحانیت است که به دولت بچشم يك نهاد غیرسیاسی می نگرد، همانگونه که مثلاً به قوای انتظامی می نگرد یا به نیروهای دفاعی.

آنچه دو حرکت فوق الذکر را از یکدیگر مشخص میسازد بسیار است. مهم‌ترین آنها عبارتند از آنکه فکر ایدئولوژی اسلامی به ساختن جهان بینی مردم توجه دارد، حال آنکه فکر حکومت اسلامی به تغییر قاطع تلقی‌های روحانیت از موضع خود پرداخته است. ایدئولوژی اسلامی به ساختن زیربنای فکری و شالوده جامعه آینده اولویت میدهد، اما فکر حکومت اسلامی با این تصور می آغازد که چنان زیربنا و شالوده‌ای همواره وجود داشته است و مشکل صرفاً در حوزه نحوه اجرا نهفته است.

به حال تجربه تحولات جاری ایران نشانه آن است که این دو

از یکدیگر جدائی ناپذیرند. حکومت اسلامی با توافق مردم تحه
میپذیرد و مردم در صورتی به این توافق می‌رسند که از يك ایدئولوژ
عمومی سیاسی برخوردار باشند و حکومت اسلامی بتواند در متن
این ایدئولوژی جایی برای خود پیدا کند.

تکمله‌ای درباره تشیع صفوی

در فصول سوم و پنجم این مقاله اشاره‌ای شده به اصطلاح تشیع صفوی و اینکه خصوصیتی که تحت این نام به تشیع اثنی عشری نسبت داده میشود قدیم تر از عهد صفویه است و بسیاری از آنها ناشی از نتایج جنبی غیبت امام و شروع فراگرد غیرسیاسی شدن اقلیت اثنی عشری در جهان اسلام است. اینک قبل از فرو بستن این دفتر بهتر است در این مورد توضیح بیشتری داده شود.

اصطلاح «تشیع صفوی» را نویسنده پر قدرت معاصر، و گشاینده راه مطالعه تشیع از دیدگاه جامعه‌شناسی، یعنی مرحوم دکتر علی شریعتی وضع کرد، به این خاطر که نشان دهد چگونه تشیع در طول تاریخ رفته رفته رنگ باخته، و با تبدیل شدن «نهضت» به «نهاد»، همه مفاهیم سیاسی و انقلابی آن تبدیل به مفاهیمی ارتجاعی و محافظه کارانه و غیرسیاسی شده است. از نظر ما يك چنین تحول و تغییری در تاریخ تشیع رخ داده

است، اما زمان این تحول خیلی دورتر از ظهور صوفیان صفوی و رسمی شدن مذهب اثنی عشری است و شروع آن را باید در شکست نهضت شیعه بهنگام به خلافت نشستن عباسیون جستجو کرد.

توضیح میدهم: مسلماً تشیعی که در زمان حیات شش امام نخست ما وجود داشت با تشیع پس از این عهد تفاوتی ماهوی دارد. درست است که اصطلاح «شیعه علی» در عهد خود پیامبر اسلام وضع شد و به کسانی اطلاق گردید که روش علی را پیروی می کردند، اما هنگامیکه شورش سربازان ناراضی عرب منجر به قتل عثمان شد، همین سربازان بودند که، از بین بزرگان مدینه، علی (ع) را به «خلافت» انتخاب کردند. بهمین سبب هم «دید» آنان نسبت به علی (ع) بادیدی که اهل شیعه در قرن ها بعد پیدا کردند تفاوت داشت. آنان علی را انتخاب کرده بودند برای اینکه او در تمام طول خلافت سه خلیفه اول با همه اقدامات آنان که در جهت تقویت فراگرد طبقاتی شدن جامعه اسلامی بود مخالفت کرده بود. در نظر آنان چنین کسی شایسته رهبری آنان بود؛ و این رهبری مشروعیت خود را از این انتخاب داشت نه از حادثه غدیر خم. بعبارت دیگر آنان به علی (ع) بعنوان یک رهبر سیاسی سنتی می نگریستند، نه یک رهبر کاریزماتیک که در ولایت پیامبر اسلام شراکت دارد. و همین ها بودند که «شیعه علی» خوانده میشدند و در رکاب علی (ع) با طلحه و زبیر و عایشه و معاویه جنگیدند، و همین ها بودند که در تمام این مدت خون بدل علی (ع) کردند و عاقبت هم پس از اجرای حکمیت، چون نتیجه را بسود خود نمیدانستند، از اردوگاه علی (ع) بیرون رفتند و به نام خوارج مشهور شدند.

در ماجراهای پس از واقعه کربلا می بینیم که چگونه اسرای خاندان پیامبر (ص) ناگزیرند خود را معرفی کنند و خاطر نشان سازند که همخون پیامبرند. این خود نشانه آن است که کمتر کسی به این همخونی واقف بوده و یا به آن اهمیت میداده است.

«شیعه» در آن زمان دارای هیچ رنگ اسرار آمیز باطنی نبود. بهمین دلیل مادر آن تاریخ حتی به اصطلاح «شیعه معاویه» هم بر می خوریم. شیعه علی آن توده ناراضی خشمگین بود که بر علیه ظلم خلفای جنگید و کوفه را با خون خویش رنگین می کرد، و پس از علی (ع) با حسن (ع) بیعت کرد، و پس از او حسین (ع) را برای رهبری نهضت انقلابی به کوفه خواند و ماجرای خون آلود کربلا را بوجود آورد، سپس همین شیعه بود که در رکاب مختار ثقفی جنگید، بای زید بن علی خون ریخت، و در اوج نهضت ضد اموی چشم به خانه امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) دوخت. این شیعه البته که شیعه علی بود، و همین شیعه بود که از این دو امام آخر ابعاد و معانی وسیع ظاهری و باطنی امامت را آموخت. پس «تشیع علوی» که میگوئیم برآستی به این ماهیت سیاسی و انقلابی فعال اشاره می کنیم که از شورش سربازان ناراضی کوفه و مصر آغاز شد و تا برافتادن خلافت اموی بدست ابو مسلم خراسانی راه آمد.

اما بر افتادن امویان مصادف شد با خلافت عباسیون، یعنی خیانت ریشه دار به نهضت تشیع، منصور عباسی را با خاطر آوریم که چگونه، چون دزد با چراغ آمده، به جان سرکردگان نهضت های شیعی افتاد، امام جعفر صادق (ع) را بزند و افکند و به شکنجه کشید، و یارانش را در

اکثر شهرهای اسلامی قتل عام کرد. در این عهد بود که امام صادق (ع) فرمان تقیه را صادر کرد و به نام همین تقیه شیعه را به حفظ آرامش و تجدید قوا خواند. البته همه شیعیان از این فرمان اطاعت نکردند. جدا شدن ابوالخطاب و مطرح شدن امامت اسماعیل فرزندان امام جعفر صادق (ع) از همین روی بود. آنان چنان در تب مبارزه فرو رفته بودند که نمی توانستند تغییر قاطع اوضاع را درک کنند و یاب به آن تن دهند، پس به کار ادامه دادند، قتل عام شدند، و یاران شان بنام تشیع اسماعیلی گریختند، پراکنده شدند، و مخفی کاری پیش گرفتند تا زمینه را برای يك شورش بزرگ دهقانی که تا عهد مغول همه حکومت های اسلامی را متزلزل کرد فراهم آورند. پس از لحاظ سیاسی تشیع اسماعیلی ادامه همان راهی بود که تشیع علوی رفته بود.

آنان که به مبارزات مخفی دهقانی پیوستند و در زیر حکومت خفقان و ظلم عباسیون به اطاعت امر امام خویش پرداختند، البته که زیر نظر بودند و لاجرم محروم از هر گونه فعالیت سیاسی و مبارزه علنی. و همین ها بودند که برخلاف اسماعیلیه به توقف سلسله امامت رأی ندادند و تا دوازدهمین امام راه آمدند، روز بروز از فعالیت های سیاسی دورتر شدند، و عاقبت همانگونه که در فصل سوم دیدیم - به عصر محتم غیبت رسیدند و نتایج سیاسی آن را متحمل شدند. این تشیع، از شکست انقلاب شیعی در پایان عهد اموی تا ظهور صفویه، در اغلب اوقات از مبارزات علنی و سازمان یافته سیاسی بدور بود و همین تشیع است که در مقابل تشیع اسماعیلی بنام «تشیع جعفری» خوانده میشود.

رسمی شدن مذهب تشیع جعفری در عهد صفویه بهنگامی صورت

گرفته بود که این نوع تشیع تقریباً همه مدارج را در سیر شکل گرفتن مفاهیم دینی تا به کمال پیموده بود، و باین ترتیب نه صفویان چیزی بر آن افزودند و نه روحانیتی که در کنار دربار صفویان بوجود آمد و با خود شیخ بهائی ها، میردامادها، محقق کرکی ها، و مجلسی ها را به همراه آورد. اینان فقط به تدوین و تنقیح آن اصول و مفاهیم پرداختند و به تبلیغ آن در ایران کوشیدند.

پس اگر در مسیر این تاریخ به جستجوی اصطلاحی برای معین کردن دو دوره از زندگی تشیع هستیم باید آن را در دو اصطلاح «تشیع علوی» و «تشیع جعفری» جستجو کنیم، که اگر اولی تشیع عهد انقلاب شیعه است و فعالیت های سیاسی آن، این دومی تشیع عهد شکست انقلاب است و تسلط روزهای سیاه خفقان و ترور. و همین دومی است که عهد شش امام دیگر را می پیماید، ضربه غیبت را متحمل میشود، تا عهد حمله مغول بصورت اقلیت های پراکنده شهری در پوشش غلیظ «تقیه» بسر می برد، و بعد با درهم شکستن ارتجاع بغداد و انقلاب الموت بدست مغول های کبار و به شتاب برای بازی کردن نقشی در صحنه سیاست فراخوانده میشود و بدست صفویه رسمیت می یابد.

غرض اینکه تحول درونی تشیع که بر اساس تأثیر گریزناپذیر «تقیه» پیش آمد و به غیر سیاسی شدن جبهه انجامید امری نیست که با ظهور صفویه آغاز شده باشد. تنها کاری که صفویه کرد این بود که تشیع جعفری را رسمی اعلام کرده و بوسیله علمای مهاجر به ایران اصول آن را تبلیغ نمود. و البته آنگاه این اصول در پیوند خویش با روحانیت وابسته به دربار صفوی راه تحجیر پیش گرفت.

پس اگر در جستجوی پالودن شیعه از سوء تفاهم ها و بدفهمی های ناشی از «تقیه» هستیم باید بدانیم که اصطلاح «تشیع صفوی» کساری جز ایجاد يك سوء تفاهم تاریخی نمی کند و حتی به نظر می رسد که این اصطلاح صرفاً از آن روی طرح شده است که «مصلحت» نبوده از اصطلاح «تشیع جعفری» نام برده شود. اما این مصلحت بینی باعث میشود که، اگرچه میتوان در ظل آن توده های شیعی را بحرکت آورد، اما در سطح کسانی که با تاریخ واقعی تشیع سروکار و آشنائی دارند نوعی واکنش منفی نسبت به اینگونه قلب حوادث واقعی تاریخی پیش آید. بنظر ما ملحوظ داشتن چنین مصلحتی هرگز بسود تشیع نیست، بلکه باید باضراحت تمام نشان داد که چگونه پس از صد و فرمان تقیه، بمنظور حفظ اصالت انقلابی تشیع، همین تقیه در محیط پرخفقان حکومت خلفاء و سلاطین موجب شد تا تشیع جعفری روز بروز از تشیع علوی دورتر شود. آنگاه روشن خواهد شد که صفویه چگونه تشیعی را رسمیت بخشیده است. اینگونه تشیع در طی يك تاریخ پانصد ساله ساخته شده بود و صفویه آن را به ارث بردند و سهم آنان و روحانیت وابسته به آنان تنها مدون کردن اصول این تشیع است نه ساختن آن.

راه نیست و مردم بطور کلی آنان را یا دارای منشائی الهی و یا واجد کیفیاتی استثنائی می‌شمارند ، و بهر حال براساس این ویژگی‌هاست که شخص معینی بعنوان رهبر شناخته میشود.^۱

آنگاه هنگامیکه میخواهد نمونه‌های رهبری کاریزماتیک را نام ببرد به «قهرمانان ملی»^۲ و «پدرشاه» های گروه‌های ابتدائی^۳ اشاره می‌کند .

آنها ابهام در تعریف و این ارائه نمونه از دوتایی که لزوماً مدعی داشتن رابطه با عوالم ماوراء الطبیعی نیستند موجب گردیده است که هر چند «وېر» در همه آثار خود، و بخصوص در جامعه شناسی سیاسی خویش، هرگز دیگر از این تیپ‌ها نام نبرده است، لفظ کاریزم کاربرد وسیع‌تر از آنچه در این مقاله دارد بیابد و بخصوص از طریق روزنامه نویس‌ها و نثر ژورنالیستی معاصر در سراسر دنیا هر آنکس که بتواند برای مدتی انظار مردم را بسوی خود جلب کند «کاریزماتیک» خوانده شود . چنین است که یکباره از الویس پریشلی گرفته تا جان کندی و قوام نکرومه همه و همه بوسیله روزنامه‌ها بعنوان رهبران کاریزماتیک معرفی میشوند.^۴

ما از آنجا که این ابهام را در کار ماکس وېر ضعف آثار او میدانیم ، در متن اصلی مقاله کوشیدیم که این نکته را طرح نکنیم و بهمان تعریف درست از کاریزم ، که منشاء الهی مشروعیت رهبری محسوب میشود، قانع باشیم .

1- WMT-358

2- WME - 954

3- WME - 1142

4- BRR - 168/HMS - 126

يك توضیح

در این مقاله به لحاظ اینکه کوشش میشد تا تئوری کاریزم و مسئله جانشینی ماکس وېر با تاریخ تشیع اثنی عشری آزموده شده و احیاناً در این آزمایش تئوری مزبور توسعه یافته و منقح گردد ، بیشتر توجه ما به آن قسمت از تعریف کاریزم بود که شرط اول را ایمان به داشتن رابطه‌ای با عالم ماوراء الطبیعه میداند . اما حقیقت آنست که تعریف ماکس وېر از کاریزم دارای تکمله‌ای هم هست که نه تنها کل این تعریف را مبهم می‌کند ، بلکه همه ضوابط و معیارهای شناخت رهبر کاریزماتیک را از انواع دیگر رهبران غیر ممکن می‌سازد . او در یکی از تعاریف خود از کاریزم می‌نویسد :

«اصطلاح کاریزم در مورد ویژگی‌های خاصی بکار میرود که يك فرد معین را از آدم‌های عادی مشخص کرده و او را صاحب نیروها و خصوصیات ماوراء الطبیعی ، مافوق انسانی ، و یا حداقل استثنائی می‌کند . این نیروها و خصوصیات آنچنانند که آدم عادی را بدان‌ها